ИСТОРІЯ
НОВОЙ ФИЛОСОФІИ.

ИСТОРІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ

КУНО ФИШЕРА.

ТОМЪ III.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ И ОБЪОСНОВАНІЕ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ.
КРИТИКА ЧИСТАГО РАЗУМА.

ПЕРЕВОДЪ Н. СТРАХОВА.

ИЗДАНІЕ НИКОЛАЯ ТИБЛЕНА



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
1864.

Дозволено цензурой. С.-Петербургъ, 10 января 1864 г.

Въ типографіи Н. Тиблена и Комп.

ІЕНСКОМУ УНИВЕРСИТЕТУ

посвящаетъ это сочиненіе

о

КАНТѢ

Авторъ.

ЭММАНУИЛЪ КАНТЪ.

ИСТОРІЯ РАЗВИТІЯ И СИСТЕМЫ

КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

ЧАСТЬ I.

ОГЛАВЛЕНІЕ

ПЕРВОЙ КНИГИ.

Глава первая.

Глава вторая.

Глава третья.

Глава четвертая.

Глава пятая.

Глава шестая.

Глава седьмая.

КНИГА ВТОРАЯ.

Глава первая.

Глава вторая.

Глава третья.

Глава четвертая.

Глава пятая.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Глава девятая.

Глава десятая.

Глава одиннадцатая.

ПРЕДИСЛОВІЕ АВТОРА.

Ни въ какой области литературы условіе **nonum prematur in annum** не можетъ быть такъ полезно и такъ желательно для лучшаго успѣха дѣла, какъ въ области философской. Въ отношеніи къ предлежащему сочиненію я буквально исполнилъ это предписаніе. Первый томъ, по предметамъ, которые онъ въ себѣ содержитъ, былъ вполнѣ готовъ уже въ 1851 году. Съ тѣхъ поръ онъ не праздно пролежалъ въ моей конторкѣ. Нѣсколько разъ съ того времени развивалъ я съ каѳедры ученіе Канта, и избиралъ предметомъ для своего преподаванія предпочтительно систему *этой* философіи; я постоянно считалъ именно *эту* задачу за одну изъ плодотворнѣйшихъ и радостнѣйшихъ задачъ моего призванія и моей должности. При этомъ я каждый разъ снова изучалъ сочиненія Канта, изучалъ ихъ всегда съ обновленнымъ вниманіемъ и, какъ я думаю, все съ лучшимъ и лучшимъ пониманіемъ. Такимъ образомъ съ теченіемъ времени работа, конченная девять лѣтъ тому назадъ, совершенно обновилась, и теперь я едва ли бы принялъ въ это сочиненіе хотя одно положеніе изъ старой рукописи. Не потому, чтобы я во всѣхъ частяхъ отсту-

пилъ отъ моего тогдашняго взгляда; конечно я въ весьма существенныхъ точкахъ исправилъ и упростилъ его; но потому, что я въ это время сталъ совершенно чуждъ моему тогдашнему способу изложенія.

Да и внѣшнія, важныя въ моей жизни обстоятельства способствовали тому, чтобы замедлить окончаніе и изданіе предлежащаго сочиненія. Прохожденіе моего академическаго поприща въ Гейдельбергѣ было въ 1853 году, по истеченіи перваго его трехлѣтія прервано необыкновеннымъ образомъ. Въ уединенномъ и полномъ труда досугѣ слѣдующаго трехлѣтія я написалъ и издалъ мои работы о *Спинозѣ*, о *Лейбницѣ* и вѣкѣ нѣмецкаго просвѣщенія, о *Баконѣ* и вѣкѣ реальной философіи, не упоминая здѣсь о вынужденныхъ у меня полемическихъ статьяхъ. Относительно *Канта* предварительныя работы были окончены, окончательное выполненіе было начато, первая книга была уже большею частью написана, когда неожиданно открылись для меня виды на новое поприще, и открылись съ двухъ сторонъ. Къ концу 1855 года я снова просился въ берлинскій университетъ, но противъ этого явились неожиданныя и даже удивительныя по тогдашнему положенію дѣлъ препятствія, которыя снова помѣшали мнѣ занять эту каѳедру. Эти препятствующія обстоятельства по видимому были устранены, какъ я получилъ приглашеніе въ Іену, осенью 1856 года. Я тотчасъ послѣдовалъ этому приглашенію и осенью же этого года началъ свои лекціи въ здѣшнемъ университетѣ, на этой родной почвѣ нѣмецкой философіи, великія преданія которой никогда не переставали здѣсь жить и имѣть силу. Первая моя лекція

въ Іенѣ касалась «*Критики чистаго разума*». Въ продолженіе первыхъ двухъ семестровъ я читалъ въ непрерывной связи о всѣхъ частяхъ критической философіи. То, на чемъ я остановился въ Гейдельбергѣ, мое только-что начатое сочиненіе о Кантѣ, я продолжалъ на каѳедрѣ; сначала перо нужно было отложить въ сторону, потому что первые годы я хотѣлъ жить исключительно для моего академическаго преподаванія, укрѣпить свое здѣшнее поприще дѣятельности и обжиться въ немъ. Надѣюсь, что эта новая пауза была такъ же благотворна для настоящаго сочиненія, какъ для меня была благотворна новая работа преподаванія. Надѣюсь, что не разъ читанныя лекціи о Кантѣ по мѣрѣ силъ способствовали внутренней зрѣлости моей работы. По крайней мѣрѣ власть надъ матеріяломъ, ясность изложенія ничѣмъ такъ хорошо не пріобрѣтаются и не испытываются, какъ учебнымъ преподаваніемъ.

Я потому упомянулъ здѣсь о моихъ академическихъ судьбахъ, о которыхъ теперь, послѣ разныхъ прожитыхъ обстоятельствъ, я вообще могу вспоминать съ полнымъ довольствомъ, что я обязанъ былъ дать этотъ пояснительный отчетъ моимъ читателямъ, раньше ожидавшимъ предлежащаго сочиненія.

По соглашенію съ издателемъ, этотъ третій томъ исторіи новой философіи долженъ составлять послѣдній томъ всего сочиненія. Между тѣмъ изложеніе Канта вышло такъ объемисто, что я уступаю желанію издателя выпустить все сочиненіе о Кантѣ въ двухъ томахъ. Первый содержитъ происхожденіе и основаніе критической философіи, второй—систему, возведенную на этомъ основаніи, или — говоря кантовскими

выраженіями: первый томъ содержитъ въ себѣ *«критику чистаго разума»* въ ея происхожденіи и развитіи, второй—*«систему чистаго разума»*. Этотъ второй томъ, уже находящійся въ печати, непосредственно послѣдуетъ за настоящимъ томомъ.

Если дѣло идетъ о главныхъ факторахъ, о собственныхъ двигателяхъ новой философіи, то я назову Бакона, Декарта, Спинозу, Лейбница и Канта. Отсюда вытекаютъ направленія новой философіи съ ихъ побочными вѣтвями, всѣ, сколько ихъ ни есть, до самыхъ позднѣйшихъ. О Баконѣ, родоначальникѣ опытной философіи и его преемникахъ я трактовалъ отдѣльно отъ настоящаго сочиненія. Предлежащее же полное сочиненіе имѣетъ цѣлью изложить *системы метафизиковъ* новаго времени въ ихъ взаимной связи. Мнѣ было невозможно включить въ черту этого сочиненія и послѣкантовскую или новѣйшую философію, которая преимущественно развивается у нѣмцевъ. Нѣмецкіе философы послѣ Канта находятся къ нему въ подобномъ же отношеніи, какъ нѣмецкіе философы прошлаго столѣтія,—я разумѣю докантовскіе,—къ Лейбницу. Кантъ господствуетъ надъ философіею XIX столѣтія, какъ Лейбницъ надъ философіею XVIII. Нѣсколько времени я питалъ намѣреніе написать о нѣмецкой философіи послѣ Канта, выводя ее изъ кантовской философіи подобнымъ образомъ, какъ сдѣлалъ это въ предъидущемъ томѣ съ нѣмецкою философіею послѣ Лейбница. Такимъ образомъ я далъ бы моему сочиненію историческую законченность, и вмѣстѣ съ тѣмъ имѣлъ бы ту выгоду, что могъ бы представить въ видѣ обзора и въ рѣзко опредѣленныхъ очеркахъ ходъ развитія этой новѣйшей философіи. Но при самой попыткѣ я встрѣтилъ здѣсь трудности въ предметѣ, встрѣтилъ такія обширныя и запутанныя матеріи, которыя не допускали изложенія въ предположенной мною формѣ. Философія послѣ Канта есть *современная* философія и не принадлежитъ, какъ нѣмецкое просвѣщеніе послѣ Лейбница, отжившему прошедшему, являющемуся въ своей законченности передъ историческимъ созерцаніемъ. Еще бо̀льшая трудность заключается въ томъ, что дальнѣйшее развитіе кантовской философіи далеко не такъ просто, какъ развитіе лейбницевской, что критика чистаго разума даетъ послѣдующимъ философамъ гораздо бо̀льшее число исходныхъ точекъ, гораздо разнообразнѣйшія точки опоры, а потому допускаетъ и гораздо бо̀льшія уклоненія. Отъ Лейбница философское развитіе идетъ впередъ по *одной* прогрессивной линіи, не развѣтвляясь и не разрастаясь на своихъ поворотныхъ точкахъ въ пространныя системы, въ обширныя зданія, если только исключить отсюда вольфовскую философію, которой научное содержаніе впрочемъ сводится на немногое, когда сравнимъ ее съ Лейбницемъ и вычтемъ изъ развитія, какъ это и слѣдуетъ, повторенія и школьную растянутость. Иначе идетъ дѣло у Канта и его послѣдователей. *Многія, существенно различныя направленія* происходятъ изъ Канта, какъ изъ своего общаго корня; каждое изъ этихъ направленій школьнымъ образомъ выработываетъ свою особенную систему ученія; одно изъ этихъ направленій развиваетъ для себя въ своемъ постепенномъ возрастаніи цѣлый рядъ системъ, изъ которыхъ каждая имѣетъ свое семейство, свои побочныя группы, и близкое и дальное родство. Кантъ

сталъ родоначальникомъ многихъ философскихъ родовъ, которые такъ мало желаютъ имѣть между собою общаго, что даже оспариваютъ другъ у друга свое общее происхожденіе, и каждый заявляетъ притязаніе, что онъ единственный настоящій наслѣдникъ. Генеалогія здѣсь гораздо запутаннѣе, чѣмъ у Лейбница. Одну изъ главныхъ линій, происходящихъ отъ Канта, составляетъ философія тожества, въ возрастающемъ съ каждымъ членомъ ряду Рейнгольда, Шиллера, Фихте, Шеллинга, Гегеля; всему этому ряду развитія, который и самъ не очень плотно смыкается, противопоставляетъ себя Фрисъ со своею школою; и тому и другому Гербартъ со своими приверженцами; всѣмъ имъ вообще—Шопенгауэръ. Чтобы выставить всѣ эти противоположности и раскрыть ихъ съ нѣкоторою свободою, мнѣ нужно болѣе пространное поприще, чѣмъ допускаетъ настоящее сочиненіе. Оно бы растянулось до безобразія и все-таки не удовлетворило бы требованіямъ предмета. А такъ какъ я не могъ прослѣдить самихъ этихъ направленій, то я не желалъ въ концѣ моего сочиненія остановиться и на ихъ исходныхъ точкахъ, къ которымъ меня необходимо бы привела *критика* кантовской философіи. Эта критика уже содержитъ въ себѣ начала и исходныя точки всѣхъ послѣдующихъ направленій. Я не хотѣлъ заключить такимъ началомъ, для того чтобы одинаково избѣжать какъ недоконченности, такъ и безобразія. Поэтому, чтобы представить нѣчто цѣлое и законченное, я ограничился въ настоящемъ сочиненіи изложеніемъ и развитіемъ критической философіи, какъ ее основалъ и разработалъ Кантъ. Исторію послѣкантовской или новѣй-

шей философіи вплоть до послѣднихъ временъ, я изложу вслѣдъ за симъ, или въ одномъ цѣломъ сочиненіи, или въ монографіяхъ, смотря по тому, тотъ или другой видъ найду цѣлесообразнѣе въ интересѣ дѣла.

Моею строгою и, какъ я думаю, столько же важною какъ и современною задачею въ настоящемъ сочиненіи было изложеніе и воспроизведеніе кантовской философіи въ ея истинномъ, еще мало понятомъ духѣ. Давка послѣдующихъ системъ слишкомъ преждевременно оттѣснила нашего Канта на задній планъ. Одни, увлекаемые торопливымъ прогрессомъ, думали, что побѣдили его даже тамъ, гдѣ онъ непобѣдимъ; другіе, которые называли себя въ тѣсномъ и тѣснѣйшемъ смыслѣ кантовскою школою, едва ли имѣли передъ глазами своего учителя въ его истинномъ видѣ; это были тѣ толкователи, которые относились къ Канту, какъ рабочіе къ королямъ: «когда короли строятъ, рабочимъ много дѣла». Повидимому, великіе, пробивающіе новый путь и предваряющіе свое время умы міра всегда должны оставаться нѣкоторое время скрытыми, и бываютъ надлежащимъ образомъ поняты уже впослѣдствіи, когда наступитъ зрѣлое время. Прошло цѣлое столѣтіе, прежде чѣмъ вѣрно былъ понятъ и вновь открытъ настоящій Спиноза; это было одно изъ плодовитѣйшихъ открытій въ исторіи философіи. Глубочайшее сочиненіе Лейбница полстолѣтія оставалось неизвѣстнымъ, пока не было напечатано. А Кантъ самъ скрылъ въ послѣдующихъ изданіяхъ истинный образъ своего главнаго сочиненія и отдалъ его на жертву неправильныхъ толкованій, въ которыхъ его ученіе стало ходячею и удобною школьною философіею. Неправильныя понима-

нія также имѣютъ свое оправданіе въ исторіи. Человѣческій умъ старается этою окольною дорогою дойти до правильнаго пониманія. И чѣмъ труднѣе и необычайнѣе въ данномъ случаѣ правильный взглядъ, тѣмъ долѣе естественно продолжается заблужденіе. Такимъ образомъ должны были пройти цѣлыя поколѣнія, прежде чѣмъ нравоученіе Спинозы, новые опыты о человѣческомъ разумѣ Лейбница, критика чистаго разума Канта — были открыты и поняты въ ихъ истинномъ смыслѣ. Подобную заслугу, какую Якоби оказалъ ученію Спинозы, Лессингъ Лейбницу, оказали кантовской философіи тѣ, въ особенности Шопенгауэръ, которые указали на первое изданіе кантовой критики, какъ на истинную основу ученія Канта. Мое изложеніе имѣетъ въ виду передать кантовскую философію въ ея *истинномъ* духѣ. Оно не упуститъ ни одной точки, принадлежащей системѣ, ни одной точки не оставитъ неясною. Отсюда достаточно объясняется пространность сочиненія; она была нужна по причинѣ частью ошибочныхъ, частью неясныхъ пониманій. Чтобы не увеличивать объема, я тщательно избѣгалъ всякихъ полемическихъ объясненій, всякихъ прямыхъ опроверженій.

Правильное и основательное уразумѣніе критической философіи зависитъ главнымъ образомъ отъ *одной* точки, отъ правильнаго пониманія новаго ученія о пространствѣ и времени, трансцендентальной эстетики, какъ называлъ это ученіе Кантъ. Здѣсь заключается то открытіе, на которомъ основывается все зданіе критическаго ученія, тотъ центръ тяжести, къ которому направляются всѣ другія понятія. Гдѣ они уклоняются

отъ *этого* направленія, тамъ критическая философія противорѣчитъ себѣ самой и въ этомъ именно противорѣчіи она находится въ послѣдующихъ изданіяхъ критики. Изумительно вѣрнымъ и осмотрительнымъ ходомъ Кантъ приближался къ этому открытію въ три десятилѣтія своего докритическаго періода, пока достигъ наконецъ точки, которая не допускаетъ никакого другаго исхода. Поэтому самое строгое изученіе докритическаго періода въ его постепенномъ развитіи имѣетъ величайшую важность для уразумѣнія критической философіи. Я считалъ для себя особенно нужнымъ дѣломъ строго прослѣдить во всѣхъ частностяхъ историческое происхожденіе и развитіе критической философіи: историческій ходъ кантовыхъ задачъ, отъ котораго распространяется ясный и неожиданный свѣтъ на всѣ части кантовскаго ученія. Докритическому періоду одному посвящена первая книга этого тома. Я пытаюсь слѣдить за кантовскими изысканіями шагъ за шагомъ, на каждой точкѣ опредѣлять со всею точностью состояніе задачъ, найденныя разрѣшенія и ближайшія предстоящія задачи, измѣрять разстоянія различныхъ стадій развитія и находить для этихъ стадій простѣйшую формулу. Если позволительно сравнивать умы со свѣтилами, то свѣтило Канта описало одинъ изъ величайшихъ, труднѣйшихъ и вмѣстѣ *правильнѣйшихъ* путей. Часто я живилъ себя сіяніемъ этого свѣтила, долго предавался его созерцанію и добросовѣстно стремился—понять законъ и ходъ его движенія. Если мнѣ удалось это уразумѣніе, то распространеніе его между другими было бы благодарнѣйшею задачею.

Іена, май 1860 г.

Куно Фишеръ.

КНИГА ПЕРВАЯ.

ИСТОРІЯ ПРОИСХОЖДЕНІЯ

КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

КРИТИЧЕСКАЯ ЭПОХА.

РАЗЛИЧІЕ МЕЖДУ ФИЛОСОФІЕЮ ДОГМАТИЧЕСКОЮ И КРИТИЧЕСКОЮ.

Изъ всѣхъ философскихъ системъ ни одна не имѣетъ такъ мало общаго съ прежними, какъ кантовская система. Еще никогда граница между старымъ и новымъ не проводилась такъ рѣзко, какъ въ этомъ случаѣ. Сколько бы ни дѣлали сравненій между Кантомъ и его предшественниками, сколько бы ни находили родственныхъ и аналогическихъ чертъ между ними, все-таки дѣйствительная противоположность между ними будетъ больше, нежели найденное сходство; а будучи строго взвѣшена, она окажется такъ велика, что сходство становится передъ нею ничтожно.

Баконъ и Декартъ, эти основатели новой философіи, также стояли въ рѣзкой противоположности къ прошедшему, оба они стремились къ такой реформѣ въ дѣлѣ науки, при которой они начинали бы ее совершенно съизнова: но то, что они окончательно сдѣлали, имѣетъ однакоже нѣчто себѣ родственное и въ прежнемъ. То механическое изъясненіе природы, въ которомъ сходятся Баконъ, Декартъ и Спиноза, въ своей противоположности изъясненію вещей, основанному на понятіи цѣли, невольно примыкаетъ къ школѣ подобныхъ ученій, извѣстныхъ уже

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

КРИТИЧЕСКАЯ ЭПОХА.

РАЗЛИЧІЕ МЕЖДУ ФИЛОСОФІЕЮ ДОГМАТИЧЕСКОЮ И КРИТИЧЕСКОЮ.

Изъ всѣхъ философскихъ системъ ни одна не имѣетъ такъ мало общаго съ прежними, какъ кантовская система. Еще никогда граница между старымъ и новымъ не проводилась такъ рѣзко, какъ въ этомъ случаѣ. Сколько бы ни дѣлали сравненій между Кантомъ и его предшественниками, сколько бы ни находили родственныхъ и аналогическихъ чертъ между ними, все-таки дѣйствительная противоположность между ними будетъ больше, нежели найденное сходство; а будучи строго взвѣшена, она окажется такъ велика, что сходство становится передъ нею ничтожно.

Баконъ и Декартъ, эти основатели новой философіи, также стояли въ рѣзкой противоположности къ прошедшему, оба они стремились къ такой реформѣ въ дѣлѣ науки, при которой они начинали бы ее совершенно съизнова: но то, что они окончательно сдѣлали, имѣетъ однакоже нѣчто себѣ родственное и въ прежнемъ. То механическое изъясненіе природы, въ которомъ сходятся Баконъ, Декартъ и Спиноза, въ своей противоположности изъясненію вещей, основанному на понятіи цѣли, невольно примыкаетъ къ школѣ подобныхъ ученій, извѣстныхъ уже

въ древности. Такая противоположность, по крайней мѣрѣ между механическимъ и телеологическимъ міросозерцаніями, не нова, и каждый изъ упомянутыхъ новыхъ философовъ примыкаетъ къ одному изъ этихъ взаимно враждебныхъ направленій.

Баконъ, жесточайшій врагъ древней философіи, дѣлается защитникомъ одной изъ самыхъ старинныхъ системъ, именно, Демокритова атомистическаго ученія о природѣ. Лейбницъ, который, въ противоположность своимъ ближайшимъ предшественникамъ: Бакону, Декарту и Спинозѣ, возстановляетъ телеологическое міровоззрѣніе и старается слить его съ механическимъ, примыкаетъ къ Платону и Аристотелю, и ничего такъ не желалъ бы, какъ возстановить ихъ философію въ своей. Такимъ образомъ эти философы новаго времени являются въ извѣстномъ отношеніи *возобновителями* древнихъ ученій. Въ Баконѣ, Декартѣ и Спинозѣ возобновляется древнее механическое, а въ Лейбницѣ—телеологическое міросозерцаніе. Сравнивая, далѣе, средневѣковую философію съ древнею, мы находимъ, правда, непримиримую противоположность въ ихъ религіозныхъ основахъ, но эта противоположность такъ мало проникаетъ въ ихъ философскій духъ, что схоластика съ школьническою зависимостью подчиняется духу классической философіи. Наконецъ различіе между Платономъ и Аристотелемъ, даже преувеличенное выше надлежащей мѣры, исчезаетъ въ общемъ для того и другаго источникѣ—Сократѣ, въ общемъ для того и другаго греческомъ образѣ мыслей.

I. *Философія и опытныя науки.*

Кантъ не возобновитель какой-нибудь прежней философіи. Онъ не возстановляетъ ни механическаго, ни телеологическаго міровоззрѣнія въ ихъ одностороннемъ смыслѣ. Онъ основываетъ нѣкоторую дѣйствительно-*новую* философію, которая въ существенномъ не имѣетъ ничего общаго съ какою-либо изъ прежнихъ. Все дѣло теперь въ томъ, чтобы заранѣе правильно понять этотъ новый и отличительный характеръ Кантовской философіи.

Философія вообще только тогда имѣетъ прочное положеніе

какъ наука, если она ясно и точно отличаетъ себя отъ всѣхъ другихъ какихъ бы то ни было наукъ; если она занимается, какъ своею особенною задачею, предметами, которыхъ не касается и не оспориваетъ у ней никакая другая наука. Только въ такомъ случаѣ ея область безопасна и ея положеніе имѣетъ прочныя основанія. Это прочное положеніе философія получила, строго говоря, только благодаря Канту.

До Канта всякая философія хотѣла быть *изъясненіемъ вещей*; каждая по-своему стремилась представить систему міра, составляла болѣе или менѣе подробной планъ, обнимавшій всю совокупность вещей. Пока кромѣ этой *всеобщей науки* не существовало особенныхъ наукъ, развѣтвляющихся по отдѣльнымъ областямъ міра, владычество философіи ничего ей не стоило; это было обладаніе, противъ котораго никто не протестовалъ; философія владѣла обширнымъ царствомъ, въ провинціяхъ котораго какъ будто не было властей. Но какъ скоро одна за другою появились эти особыя науки, какъ скоро провинціи населились, и населеніе ихъ стало увеличиваться,—владычество философіи должно было показаться нѣкотораго рода притязаніемъ и положеніе ея дѣлаться болѣе и болѣе шаткимъ. Съ этихъ поръ науки получили такъ-сказать двойное существованіе. Рядомъ съ философіею природы, исходившею изъ метафизики, существовало естествознаніе, опиравшееся на собственномъ наблюденіи вещей, независимо отъ всякой философской основы. Не должны ли они были въ скоромъ времени начать оспаривать другъ у друга *одинъ и тотъ же* объектъ? Не должна ли была независимая естественная наука предложить водимой на метафизическихъ помочахъ натурфилософіи такого рода вопросъ: «что значитъ эта такъ-называемая философія природы подлѣ или даже выше меня? Она умствуетъ о такихъ вещахъ, которыя я точно и основательно изслѣдую, познанія которыхъ можно достигнуть только путемъ такого труднаго и чисто-реальнаго изысканія. Она или соглашается со мной въ познаніи ихъ—и въ такомъ случаѣ дѣлается совершенно излишнею и безполезною, или же воображаетъ себя мудрѣе меня, противорѣчитъ моимъ воззрѣніямъ, пускаетъ въ оборотъ множество неосновательныхъ представленій о пред-

метахъ, которые я изслѣдую, и въ такомъ случаѣ затемняетъ то, что я выясняю, и следовательно эта наука хуже всякаго отсутствія науки, потому что она распространяетъ заблужденія!» Съ такими и подобными протестами обращаются физическія науки къ философіи, и тѣмъ настоятельнѣе и удачнѣе, чѣмъ болѣе онѣ пріобрѣтаютъ силы, чѣмъ сильнѣе съ успѣхами труда возрастаетъ ихъ мужество. Такъ же точно дѣйствуютъ въ своей области и историческія науки. Прежде всего нужно замѣтить, что и тѣ и другія имѣютъ на это полное право. Въ научномъ мірѣ мы встрѣчаемся здѣсь съ явленіемъ, которое въ политическомъ мірѣ имѣетъ очень извѣстную аналогію. Чѣмъ болѣе въ царствѣ наукъ увеличивается территоріальная самостоятельность, тѣмъ болѣе падаетъ царственное значеніе философіи; и если, съ теченіемъ времени, она не успѣетъ пріобрѣсти другой почвы, не успѣетъ занять прочнаго, признаннаго и недоступнаго для другихъ положенія, то ея царство должно окончиться такъ же, какъ окончилась нѣмецкая имперія.]

Въ древности философія, а въ средніе вѣка богословіе, заступавшее ея мѣсто, легко могли возвышать свой голосъ; спеціяльныя и наблюдательныя науки были еще незрѣлыми и безгласными дѣтьми. Но со времени реформаціи и предшествовавшихъ ей великихъ міровыхъ открытій, онѣ быстро созрѣли, и философіи ничего не оставалось дѣлать, какъ или во-время подчиниться имъ, или же со временемъ пасть.

II. *Метафизика и опытная философія.*

Первый основатель новой философіи, Баконъ Веруламскій, имѣлъ великое провидящее предчувствіе, что пришло время наблюдательныхъ и изобрѣтательныхъ наукъ, именно физики; онъ заставлялъ философію служить имъ, признавалъ ее пропедевтикою и органомъ наукъ спеціяльныхъ, проникающихъ въ подробности вещей. Въ этомъ положеніи философія заранѣе, и потому очень благоразумно, отказывается отъ желанія быть чѣмъ-то особеннымъ, она переходитъ въ лагерь точныхъ наукъ какъ ихъ путеводительница, орудіе, методъ: себѣ самой она оставляетъ на

долю только изложеніе, повтореніе и усиленіе доказательствъ той мысли, что человѣческій духъ не имѣетъ никакихъ другихъ органовъ, кромѣ тѣхъ, которыми пользуются опытныя науки. Въ такомъ отношеніи къ опытнымъ наукамъ философія даетъ себѣ имя *реализма*. Въ сущности это имя заключаетъ въ себѣ все, что она удерживаетъ за собою. Собственнаго дѣла она уже болѣе не имѣетъ. Она беретъ на себя дѣла опытной науки, или сама производя вмѣстѣ съ нею изслѣдованія въ какой-нибудь области опыта, или же—что гораздо легче — переработывая пожатые плоды, чтобы сдѣлать ихъ всѣмъ доступными, и энциклопедически собирая ихъ. Баконъ былъ законодательный умъ, который вышелъ на встрѣчу эмпирическимъ наукамъ, нуждавшимся въ его надзорѣ и помощи. Но скоро онѣ укрѣпились и перестали нуждаться въ философскомъ воспитаніи; онѣ сами стали на ноги съ повелительнымъ видомъ, и тѣ, которые даютъ себѣ въ настоящее время имя реалистовъ, должны признать себя или ничѣмъ, или же людьми опредѣленной науки: математиками, физиками, историками и т. д. Однимъ словомъ, реалистическая философія не можетъ имѣть никакого другаго исхода, кромѣ окончательнаго разрѣшенія на опытныя науки, такъ какъ ея собственное основоположеніе требуетъ изъясненія вещей посредствомъ опыта.

Совершенно иначе дѣйствуютъ антиподы реалистовъ, догматическіе метафизики, исходящіе въ новой философіи сначала отъ Декарта, а потомъ отъ Лейбница. Они ищутъ познанія вещей посредствомъ чистаго разсудка, и на этомъ пути строятъ системы, къ которымъ опытное знаніе становится въ противоположность, какъ нѣчто совершенно иное. На этомъ поприщѣ необходимо рождается противорѣчіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и борьба между умозрительнымъ мышленіемъ, исходящимъ изъ извѣстныхъ принциповъ, и эмпирическимъ, направляющимся единственно къ точному познанію вещей. Каждый разъ этотъ споръ рѣшается наконецъ фактическою истиною. Умозрѣнія, составляемыя чистымъ разсудкомъ относительно сущности и природы вещей суть выкладки, которыхъ окончательная повѣрка производится на фактахъ. Какъ скоро повѣрка не удается, метафизика

терпитъ пораженіе, и споръ рѣшается въ пользу эмпирическаго изслѣдованія.

Уже первое явленіе новой философіи представляетъ намъ замѣчательный примѣръ такого пораженія. У самаго Декарта физика *не* выдерживаетъ повѣрки посредствомъ доказанныхъ фактовъ. Она противорѣчитъ законамъ, доказаннымъ Коперникомъ и Галилеемъ. Если бы даже Декартъ и имѣлъ достаточно силы характера, чтобы признать систему Коперника, то его собственная метафизическая теорія не дозволила бы ему понять ее. Въ этомъ случаѣ слабость его системы по крайней мѣрѣ такъ же велика, какъ и слабость его характера. Понимая сущность природы и матеріи такъ, какъ его принуждала его метафизика, Декартъ ни какимъ образомъ не могъ объяснить истиннаго движенія тѣлъ и закона паденія Галилея. Это было первое пораженіе, понесенное новооснованною метафизикою. Она со своими понятіями не только отстала отъ доказанныхъ фактовъ природы, но даже вошла въ противорѣчіе съ ними. Она хотѣла, какъ этого требуетъ чистый разумъ, мыслить только математически, какъ будто всѣ вещи въ мірѣ ни что иное, какъ абстрактныя величины. На сколько физическое тѣло больше математическаго, а живое больше механическаго, на столько Картезіанская физика необходимо должна быть меньше истинной. Въ то время философствовать значило мыслить математически, именно: доводить всякое доказательство до очевидности равенства $a = a$; ни одну истину не признавать за истину, если она не явствуетъ такъ же, какъ $2 \times 2 = 4$; словомъ принимать за вѣрное только математически-доказанныя положенія.

Подобное требованіе выставляли конечно многіе, увлекшись ясностью и убѣдительною силою математическаго мышленія; но серьёзно и въ совершенствѣ оно выполнено было только *однажды* въ мірѣ — философіею Спинозы, котораго призваніе заключалось въ послѣдовательномъ завершеніи Картезіанской метафизики. Чтобы поставить это требованіе, едвали нужно что-нибудь иное, кромѣ рѣзкости и такъ-сказать надменности стремящагося и увѣреннаго въ себѣ разсудка, который въ первый разъ чувствуетъ свою силу. Чтобы серьёзно и систематически

выполнить его, для этого требуется непреклонная сила воли и духа, которая способна хладнокровно вступить въ противорѣчіе съ цѣлымъ міромъ. Въ этомъ отношеніи характеръ и философія Спинозы представляютъ единственное и безпримѣрное въ своемъ родѣ явленіе. Не только природу, но и человѣческую жизнь съ ея страстями Спиноза изъясняетъ по математическимъ правиламъ. Онъ составилъ геометрическое богословіе, геометрическое нравственное ученіе, и отвергъ все, что не подходило подъ эту мѣрку. Сравнительно съ жизнью въ ея различныхъ проявленіяхъ, эта метафизика была неизмѣнна и неподвижна, какъ математическое тѣло. Спиноза самъ сказалъ, что онъ хочетъ понимать человѣческія дѣйствія такъ, какъ будто бы дѣло шло о линіяхъ, поверхностяхъ и тѣлахъ. Насколько человѣческія дѣйствія и человѣческая жизнь представляютъ нѣчто болѣе, чѣмъ линіи, поверхности и тѣла, на столько метафизика Спинозы стоитъ ниже опытнаго знанія, которое идетъ или покрайней мѣрѣ старается идти въ уровень съ естественными фактами,—потому что истина факта есть регулативъ опыта. Въ отношеніи къ формѣ, метафизика никогда не была точнѣе, какъ въ томъ видѣ, какой далъ ей Спиноза; но въ отношеніи къ содержанію, она никогда не была беднѣе, потому что изъ всей природы вещей она не понимала ничего, кромѣ того, что ясно математическому разсудку. Здѣсь догматическая метафизика самымъ очевиднымъ образомъ отдалилась отъ эмпирическихъ наукъ и стала почти внѣ всякаго отношенія къ нимъ. Факты опыта не составляютъ для Спинозы противорѣчащей инстанціи; его философія не служитъ опыту полезнымъ орудіемъ: они отворачиваются другъ отъ друга, какъ будто не могутъ и не хотятъ имѣть между собою ничего общаго.

Лейбницу суждено было вывести философію изъ такого положенія и, такъ сказать, стать посредникомъ между метафизикою и опытомъ. Въ его счастливомъ геніи соединялись всѣ не только необходимыя, но даже благопріятныя условія, требуемыя такою задачею, такъ что соединеніе умозрѣнія съ опытомъ произошло у него почти шутя. Совершенно свободный отъ предубѣжденій въ отношеніи къ школьнымъ мнѣніямъ, Лейбницъ оди-

наково способенъ былъ заниматься и философіею, и эмпирическими науками. Его изобрѣтательный, подвижный и въ высшей степени тонкій умъ былъ какъ дома и въ метафизикѣ, и въ точныхъ наукахъ, и притомъ не только какъ диллетантъ, но какъ мастеръ своего дѣла. Его не ослѣпила метафизика его предшественниковъ. Онъ не былъ ни картезіанцемъ, ни спинозистомъ; напротивъ Лейбницъ заранѣе признавалъ и утверждалъ такіе факты, которые были отрицаемы Декартомъ и Спинозою, именно: своебразныя, самодѣятельныя силы вещей и въ связи съ этимъ—цѣли, или конечныя причины въ природѣ. Отсюда вытекаетъ и его метафизическое міросозерцаніе. Оно развивается предъ лицомъ точныхъ наукъ и, такъ-сказать, уравнивается по ихъ отвѣсу, который Лейбницъ постоянно имѣлъ въ своихъ рукахъ. Лейбницъ согласилъ обѣ эти области знанія, сообщилъ имъ вмѣстѣ движеніе впередъ, и съумѣлъ въ той и другой области быть изобрѣтательно-самодѣятельнымъ. Своими открытіями въ математикѣ и физикѣ онъ пользовался въ метафизикѣ; такимъ образомъ онъ съумѣлъ оживить и расширить эту оцѣпенѣвшую и отдалившуюся отъ опыта науку. Въ математикѣ онъ открылъ дифференціалы, вычисленіе безконечно малыхъ величинъ: въ метафизикѣ этому открытію соотвѣтствовали законъ непрерывности и безконечно малыя различія, составляющія переходныя ступени вещей. Въ физикѣ онъ открылъ новый законъ движенія: въ метафизикѣ этому закону соотвѣтствовало понятіе живой силы, которая отъ природы присуща каждой вещи. Метафизика и опытъ здѣсь сходятся въ признаніи самодѣятельныхъ силъ, входящихъ въ сущность вещей. Такимъ образомъ Лейбницъ могъ совмѣстить механическій образъ изъясненія вещей съ телеологическимъ, систему дѣйствующихъ причинъ съ системою конечныхъ причинъ. Если первая система объясняла мертвыя тѣла, то вторая стремилась объяснить и узаконить живыя тѣла. Противоположность между неорганическимъ и органическимъ, между областью природы и духа, между механизмомъ и моралью разрѣшается понятіемъ непрерывности въ единое послѣдовательное царство самодѣятельныхъ силъ. Конечно многаго недоставало, чтобы эта смѣлая и многообъемлющая метафизика

была во всѣхъ точкахъ подтверждена опытомъ; она далеко возвышалась надъ опытомъ, и завершалась понятіями теодицеи, недостигаемыми для опыта. Но тѣмъ не менѣе на всемъ протяженіи опыта метафизика Лейбница обращена къ нему, и каждую минуту готова извлечь поученіе изъ его инстанцій. Она повсюду открыта для сообщенія съ науками. Даже ея внѣшнее построеніе не имѣетъ въ себѣ ничего замкнутаго и исключительнаго. Лейбницъ не далъ намъ готовой системы, а только очерки ея; въ точныхъ наукахъ онъ дѣлалъ новыя открытія, а въ философіи—«новые опыты». Этимъ способомъ философствованія, этою постоянною связью своихъ умозрѣній съ множествомъ постороннихъ изслѣдованій, относящихся ко всевозможнымъ наукамъ, однимъ словомъ этимъ типомъ своего столь подвижнаго, богатаго и многосторонняго ума, Лейбницъ съумѣлъ если не уничтожить совершенно, то по крайней мѣрѣ смягчить догматическій тонъ своей метафизики. Онъ *самъ* былъ живою цѣпью, связывавшею метафизику съ опытомъ. Потому это счастливое соединеніе продолжалось только до тѣхъ поръ, пока *самъ* Лейбницъ былъ представителемъ своей философіи.

Но за учителемъ послѣдовали ученики, и духъ школы раздѣлилъ то, что было связано геніемъ учителя. Да и по природѣ историческаго развитія необходимо было, чтобы философія, которой Лейбницъ положилъ основанія и открылъ элементы; была потомъ раскрыта и приведена къ систематической законченности. Школа требовала формы системы; а систематическое построеніе требовало, чтобы философія опять явилась отдѣльною наукою, организмомъ, который существуетъ самъ по себѣ. А какимъ образомъ могло совершиться это *ошколеніе* философіи, какъ не посредствомъ новаго отдѣленія метафизики отъ опыта, спекулятивнаго познанія отъ эмпирическаго? Въ этомъ состояло дѣло Христіана Вольфа и вольфіанцевъ. То, что Лейбницъ сливалъ во-едино, они поставили одно подлѣ другаго, сначала какъ будто для взаимнаго дополненія, которое однакоже скоро должно было повести къ совершенному раздвоенію. Они отвлекли отъ лейбницевской философіи геній Лейбница, придали ей при помощи математической формы удобный для преподаванія и изуче-

нія видъ, и эта-то втѣсненная такимъ образомъ въ школьную рамку философія, называлась *лейбнице-вольфовской*. Это была нѣмецкая школьная метафизика прошлаго столѣтія. Ея поприщемъ были академическія каѳедры, ея представителями профессора, или какъ Кантъ называлъ вольфіанцевъ, «школьные учители философіи». Значеніе же ея заключается въ томъ, что посредствомъ раздѣленія метафизики и опыта, посредствомъ ихъ сопоставленія, она дѣлала нагляднымъ ихъ взаимное отношеніе и легкимъ ихъ сравненіе. Если принять во вниманіе, что Кантъ впослѣдствіи совершилъ это сравненіе, основательно анализировалъ это отношеніе, то ясно будетъ, что вольфіанцы (къ которымъ принадлежалъ и онъ самъ) работали для него. Какъ ни малозначущими являются они въ сравненіи съ Лейбницемъ, котораго духа они вовсе не поняли; какъ ни пристрастными и отсталыми являются они въ сравненіи съ Кантомъ, который навсегда устранилъ ихъ,—все-таки ихъ школа составляетъ необходимую и законную переходную ступень, ведущую отъ Лейбница къ Канту. Въ видѣ умозрительнаго или раціональнаго познанія вещей, метафизика стала рядомъ съ опытнымъ ученіемъ. Явились физика раціональная и физика эмпирическая, психологія раціональная и психологія эмпирическая; слѣдовательно въ этомъ общемъ порядкѣ одна и та же наука существовала вдвойнѣ, въ метафизическомъ и въ эмпирическомъ видѣ: въ первомъ случаѣ въ устойчивомъ, а въ послѣднемъ въ подвижномъ и способномъ къ прогрессу состояніи. Не должна ли она была въ которомъ-нибудь изъ этихъ состояній показаться ненужною и излишнею? Могло ли этимъ ненужнымъ состояніемъ быть иное, кромѣ неподвижнаго? Опытъ, чѣмъ болѣе и основательнѣе наблюдалъ, тѣмъ болѣе расширялъ свой горизонтъ. Метафизика же, какова она тогда была, при всѣхъ усиліяхъ, не могла высказать о сущности Бога и міра ничего, кромѣ тѣхъ «мыслей о Богѣ, мірѣ, душѣ и всѣхъ вещахъ вообще», о которыхъ Христіанъ Вольфъ уже давно возвѣстилъ «любителямъ истины» въ заглавіи своихъ сочиненій, и которыя потомъ были исчерпаны его школою. Въ такомъ положеніи метафизика необходимо должна была отстать отъ опыта и съ каждымъ днемъ все болѣе и болѣе терять силы.

III. *Догматическая и критическая философія.*

Вотъ каково было положеніе философіи *до* Канта. Она хотѣла быть объясненіемъ вещей; то же притязаніе имѣли и эмпирическія науки, возраставшія подлѣ нея, и становившіяся все болѣе-и-болѣе могущественными. Философія должна была или отказаться отъ своего самостоятельнаго положенія и перейти на сторону опытныхъ наукъ — чтó она сдѣлала въ англійскомъ реализмѣ, или же стоять рядомъ съ опытными науками, въ качествѣ отдѣльной метафизической науки, и въ этомъ видѣ отжить свой вѣкъ — чтó произошло у нѣмцевъ въ вольфовской школѣ. Въ обоихъ случаяхъ философія произвольно или непроизвольно теряетъ значеніе самостоятельной науки, и погибаетъ.

Я вижу только одинъ выходъ, посредствомъ котораго философія можетъ уйти отъ неизбѣжной повидимому гибели и занять новое, совершенно самостоятельное и неоспоримое положеніе. Положеніе философіи самостоятельно, какъ скоро она отличается отъ всѣхъ другихъ наукъ. Ея положеніе не можетъ быть оспариваемо, если предметъ, собственно ей принадлежащій, есть нѣчто столь же фактическое, какъ и предметъ наукъ, называющихъ себя точными. А какимъ образомъ это возможно? Это возможно только тогда, когда философія берется за предметъ, котораго ни одна другая наука не изслѣдуетъ и, по своему ограниченному положенію, не можетъ изслѣдовать, но который тѣмъ не менѣе имѣетъ такое же фактическое значеніе, какъ и какой угодно предметъ точнаго и эмпирическаго изслѣдованія. *Итакъ, существуетъ ли такой фактъ, который, будучи признаваемъ за фактъ всѣми науками, не изслѣдуется ни одною изъ нихъ?* Отъ разрѣшенія этого вопроса зависитъ разрѣшеніе жизненнаго вопроса философіи.

На предложенный вопросъ можно тотчасъ отвѣтить: да, есть такой фактъ! Сами точныя науки есть такой фактъ. Математика изъясняетъ величины въ пространствѣ и времени, физика явленія природы, научный опытъ вообще — существующіе факты. Но въ самомъ этомъ изъясненіи совершается новый фактъ: именно

фактъ научнаго объясненія. Неужели самъ математикъ менѣе фактъ нежели его фигура, физикъ — менѣе, нежели наблюдаемое имъ тѣло, опытъ вообще — менѣе, нежели его объекты? Точныя науки не станутъ отрицать того, что составляетъ предметъ ихъ гордости: что онѣ имѣютъ фактическое бытіе, которое съ каждымъ днемъ расширяется и съ каждымъ днемъ все болѣе и болѣе признается. Ужели же между всѣми фактами одни эти не нуждаются въ объясненіи? Поэтому не должна ли существовать наука, имѣющая цѣлью изъясненіе этихъ фактовъ,— такая наука, которая на математику, физику, опытъ, смотрѣла бы какъ на свои объекты, точно такъ какъ математика смотритъ на величины, физика — на тѣла, опытъ — на вещи вообще? Или можетъ быть математика, физика, опытъ—*сами себя* изъясняютъ? Если они этого не дѣлаютъ, то должна существовать отличная отъ нихъ, самостоятельная наука, которая относится къ математикѣ, какъ математика относится къ величинамъ, — къ физикѣ такъ же, какъ эта наука къ природѣ, и ко всей совокупности опыта такъ же, какъ этотъ послѣдній къ даннымъ явленіямъ.

Эта столь же необходимая, сколько новая наука есть философія. Здѣсь совершенно, и притомъ навсегда примиряется споръ между метафизикою и опытомъ, между философіею и опытными науками. Понятно, что споръ можетъ продолжаться только до тѣхъ поръ, пока существуетъ возбуждающій споръ предметъ. Съ устраненіемъ причины спора, уничтожается и самый споръ. Если метафизика и опытъ не оспориваютъ болѣе другъ у друга *однихъ и тѣхъ же* объектовъ, не заявляютъ притязаній на одну и туже область, то для нихъ нѣтъ никакой причины враждовать. Съ этихъ поръ та и другая занимаютъ двѣ отдѣльныя области, которыя хотя обѣ принадлежатъ къ царству фактовъ, но никогда не совпадаютъ между собою и даже исключаютъ всѣ пограничные споры. Объектъ опыта составляютъ вещи. Объектъ философіи есть самъ опытъ, и вообще фактъ человѣческаго познанія. Такимъ образомъ, вопервыхъ, философія перестаетъ быть объясненіемъ вещей; она становится объясненіемъ познанія вещей. Она становится наукою *необходимою,* потому что изъясняетъ фактъ, который нуждается въ

объясненіи не менѣе всякаго другаго факта. Вмѣстѣ съ тѣмъ она становится наукою *новою,* потому что объясняетъ фактъ, еще не объясненный.

Эту основную для философіи точку зрѣнія открылъ Кантъ. Философія въ его рукахъ была тѣмъ же, чѣмъ яйцо въ рукахъ Колумба: онъ поставилъ ее крѣпко, между тѣмъ какъ до него, не смотря на всѣ попытки, никто не съумѣлъ довести яйцо до того, чтобы оно стояло. Философія во все предъидущее время занимала шаткое спорное положеніе, котораго наконецъ не могла удерживать. Она не уяснила себѣ ни своей особенной и главной задачи, ни еще менѣе единственно возможнаго способа разрѣшить эту задачу. Неоспоримо признавался фактъ существованія точной науки. Неоспоримо признавался естественно-научный или опытный методъ изслѣдованія. Новое предпріятіе, которое съ такимъ успѣхомъ выполнилъ Кантъ въ области философіи, состоитъ въ приложеніи этого метода къ этому факту. Если естествоиспытатель хочетъ объяснить какой-нибудь физическій фактъ, то онъ ищетъ тѣхъ условій, при которыхъ совершается явленіе, тѣхъ силъ, изъ взаимодѣйствія которыхъ оно происходитъ. Совершенно такому же пути слѣдуетъ Кантъ, направляя свои изслѣдованія на самую науку, какъ на фактъ. Онъ спрашиваетъ: каковы условія, при которыхъ совершается фактъ человѣческаго познанія, каковы силы, безъ которыхъ этотъ фактъ не имѣетъ мѣста? Слѣдовательно, онъ ищетъ познавательныхъ силъ, изслѣдуетъ познавательныя способности, какъ необходимыя условія, предшествующія факту самаго познанія. Пока это изслѣдованіе не кончено, философія не станетъ отрицать никакихъ существующихъ познаній, а оставитъ вопросъ объ нихъ нерѣшеннымъ. Она будетъ настолько предусмотрительна, что не станетъ ничего принимать за вполнѣ дознанную истину. Такимъ образомъ къ существующимъ познаніямъ она будетъ относиться *скептически,* а къ познавательнымъ способностямъ *критически,* т. е. будетъ ихъ изслѣдывать, испытывать, анализировать.

До-кантовская философія, не зная условій познанія, безъ предусмотрѣнія судила о сущности Бога, міра и всевозможныхъ вещей: поэтому она имѣла *догматическій* характеръ. Въ

противоположность такому направленію Кантъ далъ философіи характеръ *критическій*. Догматическая философія предполагала то, что должна была бы изслѣдовать, именно—возможность познанія; она опредѣляла въ прямыхъ рѣшительныхъ сужденіяхъ то, что должна была бы оставить подъ сомнѣніемъ: природу и сущность вещей. Догматическая философія была предположеніемъ познанія; критическая же хочетъ быть изъясненіемъ его. Тамъ философія была или метафизикою или опытомъ, здѣсь, напротивъ, метафизика и опытъ суть ближайшіе объекты философіи. Изъ этого слѣдуетъ, что догматическая философія, въ сравненіи съ критической, не есть собственно что-нибудь противоположное послѣдней, но составляетъ ея предметъ; что первая находится въ горизонтѣ послѣдней, и притомъ какъ ближайшій ея объектъ.

Различіе между догматической и критической философіей можно наглядно представить посредствомъ слѣдующаго сравненія. Вообразимъ себѣ человѣческій глазъ, который съ извѣстной точки разсматриваетъ какую-нибудь мѣстность. Глазъ видитъ картину, видитъ различные предметы, отражающіеся на его сѣтчатой оболочкѣ, но онъ не видитъ ни самого себя, ни той точки на которой находится, ни своего угла зрѣнія. Такъ относится къ вещамъ догматическая философія. Теперь возьмемъ другой глазъ, занимающій другую точку зрѣнія, такую, что съ нея можно видѣть первый глазъ и опредѣлить его мѣстоположеніе и уголъ зрѣнія. Такъ относится критическая философія къ догматической. Она стоитъ выше послѣдней, заключаетъ ее въ своемъ кругозорѣ, между тѣмъ какъ догматическая смотритъ такъ, что не можетъ видѣть ни себя самой, ни критической философіи. Это сравненіе хромаетъ, какъ вообще всѣ сравненія. Оно уясняетъ только то, какимъ образомъ критическая философія относилась бы къ догматической, если бы ихъ точки зрѣнія были даны въ пространствѣ. Догматическій философъ есть глазъ, объекты котораго суть вещи; критическій же есть оптикъ, котораго объекты составляютъ: глазъ, образы вещей въ глазѣ, словомъ—само *зрѣніе*. Почему же не сказать: обыкновенный глазъ смотритъ догматически, оптикъ же критически, ибо онъ

знаетъ устройство глаза, законы отраженія, различіе между дѣйствительнымъ образомъ и обманомъ зрѣнія? Какъ оптика относится къ зрѣнію, акустика—къ слуху, такъ и критическая философія относится къ догматической, или философія вообще къ познанію.

Критическая точка зрѣнія заключаетъ въ своемъ кругозорѣ догматическую, и такимъ образомъ имѣетъ болѣе обширный горизонтъ, и находится на большей высотѣ. Чтобы достигнуть критической точки зрѣнія, нужно *возвыситься* надъ догматическою; чтобы имѣть послѣднюю передъ собою, нужно ее «трансцендировать». Вотъ почему критическая философія обозначила себя уже прежде бывшимъ въ употребленіи именемъ *трансцендентальной*. Это названіе употребляется въ двоякомъ смыслѣ. Нужно объяснить фактъ человѣческаго познанія, т. е. показать тѣ условія, при которыхъ оно имѣетъ мѣсто. Эти условія и составляютъ настоящій предметъ критическаго изслѣдованія. Они суть то, что *предшествуетъ* факту познанія, какъ обусловливающее обусловленному; они суть то, что дано прежде всякаго фактическаго познанія, какъ его необходимое prius. На это prius направляется кантовская точка зрѣнія. Кантъ называетъ трансцендентальнымъ какъ то, что предшествуетъ нашему познанію, какъ его условіе, такъ и направленіе философіи на это условіе. Трансцендентальною называется критическая философія потому, что она изслѣдуетъ условія познанія; трансцендентальными же называются и самыя условія.

IV. *Поворотная точка критической философіи.*

Нужно отчетливо видѣть эту точку и безпрестанно держать ее передъ глазами, чтобы получить твердое убѣжденіе въ томъ, что изслѣдованія Канта дѣйствительно *новы*, въ смыслѣ оригинальности, и вмѣстѣ съ тѣмъ *необходимы*. И то и другое было оспариваемо, а слѣдовательно подвергалось сомнѣнію и составляющее эпоху значеніе критической философіи.

Съ нѣкоторою тѣнью справедливости, еще и теперь увлекающею многихъ, нападали на *новизну* предпріятія Канта; ибо

объясненіе человѣческаго познанія, изслѣдованіе познавательныхъ способностей, началось будто бы не съ Канта, а уже за долго до него входило въ составъ философіи. Оставляя въ сторонѣ древнихъ философовъ, изъ которыхъ нѣкоторые, впрочемъ, глубокомысленно взвѣсили этотъ вопросъ, между новыми философами едва ли можно найти одного, который бы упустилъ подобное излѣдованіе. Декартъ писалъ о началахъ человѣческаго познанія, Спиноза—о просвѣщеніи разума, Малевраншъ—о познаніи истины, Локкъ—опытъ о человѣческомъ разумѣ, Лейбницъ—новые опыты о томъ же предметѣ, Вольфъ—о силахъ человѣческаго разума, Бэрклей—о началахъ человѣческаго познанія, Юмъ—тоже опытъ о человѣческомъ разумѣ. Кантъ, положимъ, продолжилъ эти изслѣдованія, положимъ даже — пошелъ дальше; но эпохи онъ ни въ какомъ случаѣ не сдѣлалъ. Гдѣ же послѣ этого между Кантомъ и его предшественниками то коренное различіе, которое одно только могло бы доказать новизну дѣла Канта?

Справедливо, что теорія познанія занимаетъ видное мѣсто въ новой философіи, что почти всѣ эти философы пытались объяснить фактъ нашего познанія. Но пытаться сдѣлать какое-нибудь дѣло еще не значитъ сдѣлать его. Первые опыты рѣдко бываютъ совершенно удачны, и легко можетъ быть, что всѣ эти попытки изслѣдованій о человѣческомъ разумѣ, сдѣланныя до-кантовскими идеалистами и реалистами, были только экспериментами, которые необходимо должны были предшествовать предпріятію Канта. Да и знаменательно, что догматическіе философы свои изслѣдованія о человѣческомъ познаніи называютъ *«опытами»*. Они предчувствовали, что дѣлали только эксперименты. Кантъ не написалъ объ этомъ предметѣ «опыта», потому что чувствовалъ себя вполнѣ твердо на той точкѣ зрѣнія, которая лежала въ основаніи его изслѣдованій. Впрочемъ, если бы Кантъ дѣйствительно не сдѣлалъ ничего инаго, кромѣ довершенія того, что было начато его предшественниками, кромѣ приведенія къ цѣли того, чему они положили основаніе, то это значило бы, что онъ шелъ съ ними по одной дорогѣ; въ такомъ случаѣ и мы не могли бы принимать сдѣланнаго имъ переворота за эпоху.

Но дѣло было не такъ. Чтобы достигнуть своей цѣли, Кантъ долженъ былъ уклониться отъ пути своихъ предшественниковъ, пойти совершенно другою, *совершенно новою* дорогою, — и въ этомъ-то заключается то различіе между нимъ и его предшественниками, которое составляетъ эпоху въ наукѣ. Упомянутые опыты до-кантовской философіи были задуманы неправильно; неудача ихъ была неизбѣжна, потому что ни одинъ изъ нихъ не понялъ отчетливо своей задачи, и притомъ не по недостатку остроумія, а потому, что у всѣхъ у нихъ не доставало той точки зрѣнія, которая одна могла привести къ открытію истинной задачи. Сколько бы я ни напрягалъ зрѣніе, при всѣхъ усиліяхъ я не могу видѣть того, что не заключается въ предѣлахъ моего горизонта. То же было и со всѣми догматическими философами относительно условій познанія. Они, конечно, желали объяснить фактъ познанія. Но то, что они принимали за открытыя ими основанія познанія, если хорошенько разсмотрѣть, само оказывается фактическимъ познаніемъ. Такимъ образомъ они, въ сущности, не объясняли познанія, а только предполагали его; они не разрѣшали факта познанія, а только отодвигали его дальше и дальше. Всѣ они, какъ реалисты, такъ и идеалисты, объясняли idem per idem. Въ самомъ дѣлѣ, какъ объясняли реалисты фактъ познанія? Они полагали познаніе равнымъ опыту, опытъ же они производили изъ чувственныхъ впечатлѣній, которыя повторяются и, чрезъ повтореніе, входятъ во взаимную связь. Но этой связи чувственныхъ впечатлѣній они не изъясняютъ, а прямо признаютъ ее, какъ естественное явленіе, какъ данный фактъ. Между тѣмъ въ этомъ-то фактѣ и состоитъ опытъ; этотъ-то фактъ и составляетъ задачу, требующую разрѣшенія. Съ другой стороны метафизики полагаютъ познаніе равнымъ разумному мышленію, и объясняютъ его изъ данныхъ идей, которыя, какъ аксіомы или основоположенія, предпосылаются ими теоріямъ познанія. Между тѣмъ основоположенія составляютъ не условія познанія, а самое фактическое познаніе.

Если даже не обращать вниманія на то, дѣйствительно ли объясняется этими предположеніями все остальное познаніе (а этого нѣтъ), то все-таки эти предположенія и на той и на

другой сторонѣ нужно признать *ничего необъясняющими*; потому что они вовсе не факторы познанія, а самый его фактъ.

Вотъ та точка, которая ускользнула отъ вниманія всѣхъ догматическихъ философовъ и въ первый разъ открыта Кантомъ: именно та въ высшей степени простая истина, что фактъ познанія или вовсе не можетъ быть объясненъ, или же долженъ объясняться изъ условій, которыя предшествуютъ дѣйствительному познанію, и потому не составляютъ самого познанія ни въ эмпирическомъ, ни въ метафизическомъ смыслѣ. На эту трансцендентальную точку зрѣнія, какъ называетъ ее Кантъ, до него никто не восходилъ. Если мы спросимъ физиковъ о причинѣ явленій электричества, теплоты и т. п. и они отвѣтятъ намъ какою-нибудь «электрическою матеріею» или «теплородомъ», то они, очевидно, объясняютъ только idem per idem. Подобнымъ же образомъ до-кантовскіе философы объясняли человѣческое познаніе изъ какой-то уже существующей матеріи познанія, которую одни думали найти въ нашихъ чувствахъ, другіе въ нашемъ разумѣ. Въ самомъ дѣлѣ сочетавшіяся впечатлѣнія суть опытъ, а врожденныя идеи суть раціональное познаніе. Въ обоихъ случаяхъ познаніе предполагается какъ признаваемый, но необъясненный фактъ.

V. *Необходимость критической философіи.*

Слѣдовательно нѣтъ сомнѣнія, что изслѣдованія Канта новы. Но новизна еще не доказываетъ ихъ *необходимости*. Эту необходимость оспариваютъ, по-видимому, основательно, нападая на возможность всего предпріятія Канта. Кантъ хотѣлъ изслѣдовать познавательныя способности:—посредствомъ чего? Очевидно, посредствомъ своей собственной познавательной способности. Не составляетъ ли это яснаго противорѣчія? Не ищетъ ли Кантъ орудія, употребляя самое это орудіе? Онъ не хочетъ принять ни одного познанія за познаніе, прежде, чѣмъ узнаетъ, что такое познавательныя способности, и какъ далеко онѣ могутъ дѣйствовать. А это изслѣдованіе не есть ли въ свою очередь познаніе? Развѣ для него Кантъ не имѣлъ нужды въ познавательныхъ способностяхъ, и слѣдовательно развѣ не употреблялъ ихъ прежде ихъ изслѣдованія? Вообще, говорятъ, невозможно прежде познанія изслѣдовать познавательныя способности; это значило бы хотѣть познавать прежде познанія, или, употребляя обще-извѣстное сравненіе, желать выучиться плавать прежде, чѣмъ идти въ воду. И ни кто иной какъ самъ Гегель сравнивалъ критическую философію съ этимъ неразумнымъ пловцомъ, и такимъ образомъ выставлялъ безсмысленнымъ удивительное предпріятіе Канта.

Гегель въ этомъ случаѣ совершенно не понялъ смысла критической философіи, и своимъ избитымъ сравненіемъ совершенно запуталъ дѣло. Если сравнивать, не оставляя гегелевскаго подобія, познаніе съ плаваніемъ, то окажется, что Кантъ не хотѣлъ ни научить, ни научиться плаванію, а только объяснить его. Какъ физикъ, раскрывающій передъ нами механизмъ плаванія и объясняющій возможность этого факта, относится къ плавающему тѣлу, такъ и Кантъ относится къ фактическому познанію. Еслибы Кантъ вздумалъ прежде пріобрѣсти познавательныя способности и привить ихъ къ человѣческому духу, съ тѣмъ чтобы сдѣлать его способнымъ къ познанію, въ такомъ случаѣ его предпріятіе было бы дѣйствительно такъ безсмысленно, какъ воображаетъ его себѣ Гегель, и въ родоначальникѣ критической философіи нельзя было бы отрицать сходства съ нашимъ нелѣпымъ пловцомъ. Но развѣ Кантъ хочетъ произвести на свѣтъ познавательныя способности какъ еще не существующія? Напротивъ, онъ хочетъ открыть и понять существующія способности. Для чего же? Вовсе не для того, чтобы въ первый разъ употреблять эти силы,—мыслящее человѣчество употребляло ихъ искони,—а для того, чтобы съ этихъ поръ употреблять ихъ *съ сознаніемъ*, чтобы познавать съ сознаніемъ. Чтобы объяснить плаваніе, нужно задать вопросъ: какія движенія дѣлаетъ человѣческое тѣло, когда плаваетъ? Для объясненія познанія Кантъ спрашиваетъ: какія такъ-сказать движенія дѣлаетъ человѣческій духъ, какого рода дѣятельности онъ производитъ, когда познаетъ; какія способности совершаютъ свои отправленія въ фактическомъ познаніи? Если предположить, что мы въ совершенствѣ узнаемъ это,

то очень можетъ быть, что мы не превзойдемъ существующей науки въ познаніи вещей, ничѣмъ не увеличимъ наличную сумму нашихъ познаній, но во всякомъ случаѣ мы будемъ имѣть надъ нефилософскимъ умомъ *одно* преимущество: мы будемъ познавать съ сознаніемъ то, что онъ познаетъ безсознательно. Ужели же такое преимущество не вознаграждаетъ за трудъ? Неужели оно составляетъ излишнее и нелѣпое усиліе? Если я для познанія вещей не нуждаюсь въ пониманіи познавательныхъ способностей, то неужели поэтому нѣтъ необходимости въ критической философіи? Мы вѣдь можемъ говорить не зная грамматики,—судить и умозаключать не зная логики,—жить, не зная физіологіи,—видѣть и слышать, не зная оптики и акустики. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что грамматика, логика, физіологія, оптика и акустика излишнія науки? То же самое можно сказать и о критической философіи въ отношеніи къ нашему познанію.

Критическая философія есть наука о фактическомъ познаніи. Въ разсужденіи своей задачи она такъ же точна и такъ же необходима, какъ и всякая другая наука. Въ пониманіи этой задачи она совершенно нова, потому что *первая* правильно поняла эту задачу. Такой характеръ новизны и необходимости доказываетъ, что справедливо говорятъ о *критической эпохѣ*. Для философіи она имѣетъ такое же значеніе, какое въ астрономіи переворотъ, произведенный Коперникомъ. Кантъ зналъ это: вотъ почему онъ такъ часто сравнивалъ свое дѣло съ дѣломъ этого великаго астронома. Коперникъ первый открылъ правильную точку зрѣнія, съ которой астрономія должна разсматривать движенія небесныхъ тѣлъ: Кантъ первый открылъ правильную точку зрѣнія для явленій вещей вообще. И тотъ и другой полагали основаніе для объясненія явленій—въ человѣческой природѣ.

Точка зрѣнія критической философіи неопровержима, и такъ какъ она составляетъ въ ходѣ развитія новой философіи самую вершину, то по отношенію къ ней можетъ быть измѣряемо и съ ея высоты можетъ быть освѣщаемо историческое развитіе этой философіи. Первый періодъ новой философіи будетъ періодъ, который стремится къ Канту, и постепенно, шагъ-за-шагомъ, подготовляетъ его эпоху. Второй періодъ — тотъ, который исходитъ отъ Канта и развиваетъ его открытія. «Кто,—говоритъ Вильгельмъ Гумбольдтъ,—захочетъ опредѣлить славу, какую Кантъ принесъ своимъ соотечественникамъ, и пользу, какую онъ доставилъ спекулятивному мышленію, тотъ долженъ признать безусловно вѣрными три истины: 1) многое изъ того, что Кантъ разрушилъ, уже никогда не возстановится; 2) многое изъ того, что онъ основалъ, уже никогда не погибнетъ, и 3) что̀ всего важнѣе — онъ произвелъ такую реформу, подобія которой исторія философіи не представляетъ во всей своей совокупности».

ГЛАВА ВТОРАЯ.

ПЕРЕХОДЪ ОТЪ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ КЪ КРИТИЧЕСКОЙ.

СКЕПТИЦИЗМЪ, КАКЪ ПЕРЕХОДНАЯ ТОЧКА.

Только съ появленіемъ критической философіи вполнѣ устанавливается научная самостоятельность философіи вообще и ея существенное отличіе отъ другихъ наукъ. Только съ этихъ поръ твердо установляется философская наука, что̀ было невозможно при догматическомъ направленіи. Послѣ этого можно спросить: для чего же вообще существовала догматическая философія? Для чего нужно было потратить цѣлыя столѣтія на работу, въ сущности безуспѣшную и, по-видимому, совершенно излишнюю? Мы не хотимъ ссылаться на сравненіе, которое подъ рукою, на то, что и въ исторіи астрономіи птоломеевскій періодъ долженъ былъ предшествовать коперниковской эпохѣ, а будемъ отвѣчать на самый вопросъ, какъ онъ намъ предлежитъ.

Необходимость критической философіи оправдываетъ необходимость догматической. Послѣдняя относится къ первой, какъ объясняемый объектъ къ объясняющей наукѣ. Безъ живаго тѣла невозможна физіологія. Если физіологія необходима, то нельзя однако считать жизнь излишнею! Безъ математики, опыта и метафизики невозможна критическая философія. Но догматическая философія состоитъ: со стороны идеалистовъ — въ метафизикѣ, а

со стороны реалистовъ — въ опытѣ. Въ первомъ случаѣ она мыслитъ по математическому методу, въ послѣднемъ по эмпирическому: взятая въ цѣломъ, она представляетъ поприще, на которомъ возгарается споръ между метафизикою и опытомъ, такъ точно какъ критическая философія представляетъ поприще, на которомъ этотъ споръ рѣшается.

Догматическая философія есть объектъ критической, и потому ея необходимое условіе. Критическая философія появляется только тогда, когда догматическая совершенно развилась и изжила; когда, съ одной стороны, метафизика вполнѣ отрицается опытомъ, а съ другой стороны, опытъ совершенно покидается метафизикою. Разсматриваемая сама по себѣ, догматическая философія отнюдь не стоитъ на одномъ мѣстѣ; она движется впередъ, какъ того требуетъ исторія, шагъ за шагомъ, ступень за ступенью, пока, наконецъ, не заходитъ такъ далеко, что изъ нея уже не можетъ произойти ничего, кромѣ чего-нибудь совершенно новаго; она испытываетъ судьбу каждой исторической величины, которая всегда мало по малу возникаетъ, растетъ и умаляется, подготовляя собою другую. Такимъ образомъ догматическая философія дѣйствительно составляетъ постепенную подготовку критической. Въ прежнихъ сочиненіяхъ мы уже показали, какъ догматическая философія зарождается въ Баконѣ и Декартѣ, какъ отсюда она развѣтвляется на двойной рядъ раціоналистовъ, или метафизиковъ и реалистовъ, или опытныхъ философовъ, и какъ, наконецъ, оба эти ряда сходятся въ одной и той же точкѣ и вмѣстѣ вливаются въ кантовскую философію. Такъ Лейбницъ во всѣхъ точкахъ составлялъ переходъ отъ Декарта и Спинозы къ Канту, отъ философіи догматической къ критической, — отъ натуралистической къ гуманистической. Между Лейбницемъ и Кантомъ стоитъ Вольфъ со своею школою; между лейбнице-вольфіанскою философіею и кантовскою занимаютъ мѣсто тѣ мыслители, которые разрушаютъ систему раціональной метафизики: или тѣмъ, что въ чисто лейбницевскомъ духѣ самостоятельно вникаютъ въ конкретные предметы — таковы Лессингъ и Гердеръ; или же тѣмъ, что отрицаютъ весь раціонализмъ существовавшей до тѣхъ поръ метафизики,

всю догматическую философію вообще — таковы Гаманъ и Якоби.

Точно также съ другой стороны баконовская философія постепенно переходитъ въ кантовскую. Звѣномъ, связывающимъ ту и другую, служитъ Локкъ. Между Локкомъ и Кантомъ стоятъ Бэрклей и Юмъ, не оставляющіе для философіи никакого другаго выхода, кромѣ того, по которому пошелъ Кантъ. Если мы сравнимъ реалистическую философію съ кантовской, то ясно увидимъ, какъ первая мало по малу приближается къ послѣдней: въ Локкѣ она стоитъ къ ней несравненно ближе, чѣмъ въ Баконѣ; въ Бэрклеѣ и Юмѣ еще ближе, чѣмъ въ лицѣ Локка,— такъ близко, что для людей менѣе проницательныхъ было трудно различить ихъ и вполнѣ возможно смѣшать.

Объяснять Канта значитъ выводить его исторически. Безъ точнаго историческаго вывода нельзя понять ни самой критической философіи, ни ея постепеннаго зарожденія въ Кантѣ. Критическая философія явилась не вдругъ, а возникла постепенно какъ въ исторіи, такъ и въ собственномъ ея родоначальникѣ. Если сначала мы выставили ея противоположность прежней философіи, то теперь намѣреваемся изслѣдовать соединительныя и переходныя линіи.

I. *Задача познанія въ догматической философіи.*

мистическое и скептическое рѣшеніе.

Въ догматической философіи фактъ человѣческаго познанія оставался необъясненнымъ. Да его и нельзя было объяснить ни съ одной изъ тѣхъ точекъ зрѣнія, какія свойственны догматической философіи. Какъ ни различны эти точки зрѣнія въ другихъ отношеніяхъ, между ними то общее, что онѣ имѣютъ цѣлью объясненіе познанія вещей и предполагаютъ его возможность: однѣ посредствомъ разума, другія посредствомъ опыта. И то и другое предположеніе несправедливо. Познаніе вещей, если хорошенько разсмотрѣть его, является невозможнымъ ни на томъ, ни на другомъ пути.

Въ самомъ дѣлѣ, что́-такое опытъ въ смыслѣ реалистовъ? Онъ состоитъ въ чувственныхъ воспріятіяхъ. Воспріятія суть впечатлѣнія. Впечатлѣнія же суть представленія въ насъ, слѣдовательно не вещи, которыя суть существа внѣ насъ. Что́ такое чистый разумъ въ смыслѣ метафизиковъ? Мышленіе по врожденнымъ идеямъ,—слѣдовательно система умозаключеній, высшую посылку которыхъ составляютъ извѣстныя, врожденныя человѣческому духу аксіомы. Но идеи не суть вещи. Невозможно догадаться, гдѣ же на пути чистаго умозрѣнія долженъ имѣть мѣсто переходъ изъ міра идей въ міръ дѣйствительный. Такимъ образомъ познаніе *вещей* никогда не можетъ быть объяснено ни изъ одного опыта, ни изъ одного разума. Сама догматическая философія не могла долго скрывать этой истины. Чѣмъ точнѣе она изслѣдовала орудія своего познанія, тѣмъ болѣе она убѣждалась, что эти орудія не составляютъ такихъ средствъ, какими они должны бы были быть по предположенію. Она должна была понять, что однимъ эмпирическимъ, или однимъ раціональнымъ путемъ нельзя достигнуть познанія вещей. Что́-же оставалось ей дѣлать, какъ не признаться наконецъ, что фактъ познанія вообще не можетъ быть объясненъ? Она и сдѣлала это признаніе, котораго избѣжать не могла, и притомъ сдѣлала его въ обѣихъ возможныхъ въ этомъ случаѣ формахъ.

Или она говоритъ: познаніе необъяснимо, но тѣмъ не менѣе оно фактъ; его основанія непонятны, но его существованія отрицать нельзя; слѣдовательно познаніе есть *божественное откровеніе*. Или же она говоритъ: познаніе вещей невозможно; оно есть ни что иное, какъ *человѣческая мечта*; въ сущности вовсе нѣтъ дѣйствительнаго познанія вещей. Итакъ, въ отношеніи къ факту человѣческаго познанія, философія становится въ первомъ случаѣ *мистическою*, во второмъ *скептическою*. Невозможность объясненія здѣсь превращается въ невозможность самаго существованія. Поэтому на каждой ступени догматической философіи мы встрѣчаемъ частью мыслителей-мистиковъ, или вѣрующихъ въ откровеніе, частью скептиковъ, частью даже мыслителей, соединяющихъ въ себѣ то и другое направленіе. За Декартомъ и Спинозою слѣдуютъ Малебраншъ, Паскаль,

Бэль; за Бакономъ и Локкомъ слѣдуютъ Бэрклей и Юмъ; за нашимъ Лейбницемъ и Вольфомъ—наши Гаманъ и Якоби, сходящіеся съ одной стороны съ Юмомъ. Да и выходящее изъ Локка французское просвѣщеніе XVIII вѣка, котораго представителями были Вольтеръ, Кондильякъ, Дидро, энциклопедисты и матеріалистическій кружокъ Гольбаха, — представило противовѣсъ самому себѣ въ Ж. Ж. Руссо, который противополагалъ догматическому знанію чувство и естественную вѣру.

II. *Скептическое рѣшеніе, какъ раціональное.*

Такимъ образомъ догматическая философія уже погибла, прежде чѣмъ Кантъ основалъ критическую: она разрушила сама себя на всѣхъ точкахъ, у англичанъ въ Юмѣ, у французовъ въ Ж. Ж. Руссо, у нѣмцевъ въ Гаманѣ и Якоби. Какъ ни различны въ другихъ отношеніяхъ эти противодѣйствующіе догматической философіи умы, они согласны въ *одномъ:* что мы не можемъ проникать въ вещи ни посредствомъ одного опыта, ни посредствомъ одного разума,—что слѣдовательно познаніе вещей, при помощи тѣхъ средствъ, какія догматическая философія признаетъ за единственно-возможныя, невозможно. Такой взглядъ уже до Канта считался рѣшенною истиною. Но чтобы стать убѣжденіемъ самой философіи, эта истина должна быть достигнута философскимъ путемъ,—не посредствомъ скачка изъ философской области въ богословскую, причемъ истина превращается въ чудо, а посредствомъ раціональнаго вывода,—слѣдовательно не вѣрующими въ откровеніе и чувствующими мыслителями, какъ-бы глубокомысленны и поэтичны они ни были,—а скептиками. Первые утверждаютъ невозможность раціональнаго познанія, скептикъ же доказываетъ эту невозможность. Первые ставятъ на мѣсто отрицаемаго ими раціональнаго познанія — ирраціональное, посредствомъ откровенія и чувства; скептикъ же не ставитъ на мѣсто отрицаемаго имъ раціональнаго познанія—*ничего.*

Поэтому безпримѣсный скептицизмъ, остающійся на философской почвѣ, составляетъ послѣдній рѣшительный результатъ догматической философіи, и вмѣстѣ съ тѣмъ единственно возможную переходную точку къ критической. Между антидогматическими умами только *одинъ* развиваетъ чистый скептицизмъ въ этомъ строгомъ смыслѣ, выводитъ его изъ чисто-философскихъ основаній, доказываетъ его систематически, твердо его держится безъ всякой мистической примѣси. Мы говоримъ о шотландцѣ Давидѣ Юмѣ. Вотъ почему Юмъ образуетъ для Канта рѣшительную переходную точку.

Когда критическій философъ старался пояснить свое главное сочиненіе, онъ самъ объявилъ, что именно Давидъ Юмъ, много лѣтъ тому назадъ, въ первый разъ прервалъ его догматическій сонъ и далъ его изслѣдованіямъ по части спекулятивной философіи совершенно иное направленіе. Впрочемъ, чтобы понять Канта и ходъ его философскаго развитія, мы должны остановиться нѣсколько на Юмѣ, его ближайшемъ предшественникѣ.

III. *Скептицизмъ, какъ слѣдствіе опытной философіи.*

Предварительныя ступени: Баконъ, Локкъ, Бэрклей.

Баконъ, Локкъ, Бэрклей предшествовали Юму. Ихъ изслѣдованія привели задачу познанія къ той точкѣ, на которой нашелъ и принялъ ее Юмъ. Слагаемыя уже были даны и нужно было только правильно вывести сумму. Юмъ произвелъ вычисленіе. Результатомъ былъ его скептицизмъ. Съ каждымъ шагомъ опытная философія больше и больше отказывалась отъ познанія вещей, и это познаніе больше и больше ограничивалось міромъ человѣческихъ чувствъ. Уже съ той минуты, какъ Баконъ далъ опыту основоположное значеніе, опытъ поставилъ себя въ критическое отношеніе къ метафизикѣ. Если онъ не сталъ тотчасъ же вполнѣ отрицать метафизику, то онъ однако немедленно началъ стремиться ограничить ее, и ни въ какомъ случаѣ не оставлять за нею никакого научнаго значенія за предѣлами опыта.

1) Баконъ.

Баконъ полагалъ человѣческое познаніе равнымъ *опыту*. Онъ совершенно отвергалъ всякое внѣ-опытное познаніе, всѣ выводы такъ-называемаго чистаго разума, заявляющіе притязаніе быть познаніемъ вещей. Но онъ признавалъ, что познаніе вещей возможно посредствомъ опыта, и притомъ *только* посредствомъ опыта. Въ этомъ состоялъ догматъ баконовской философіи. Онъ имѣлъ для самаго Бакона непосредственную достовѣрность. Между тѣмъ Баконъ очень хорошо видѣлъ, что не всѣ возможныя вещи могутъ быть объектами опыта, что такими объектами могутъ быть однѣ *естественныя* вещи. Поэтому онъ считалъ опытную науку равною наукѣ естественной, и призналъ все сверхъестественное непознаваемымъ. Сверхъестественъ же духъ, какъ божественный, такъ и человѣческій. Поэтому Баконъ отрицалъ возможность раціональной теологіи и психологіи, и принималъ только раціонально-эмпирическую космологію, то есть естественную науку. Метафизика должна была составлять часть естественной философіи, такъ-сказать дополненіе къ физикѣ; она должна была пытаться изъяснять естественныя вещи посредствомъ конечныхъ причинъ, тогда какъ чистая физика должна была все изъяснять посредствомъ дѣйствующихъ причинъ. Впрочемъ, уже для самаго Бакона, телеологическое объясненіе было вообще дѣломъ очень сомнительнымъ, не приносящимъ опредѣленной научной пользы; точнымъ оно никогда не было. Баконъ допустилъ его какъ возможную гипотезу, которую терпѣлъ, можетъ быть, только изъ нѣкоторыхъ разсчетовъ. Изъ физики оно должно было быть совершенно изгнано. Въ метафизикѣ ему былъ предоставленъ свободный—но не имѣющій никакого значенія для настоящаго изслѣдованія природы—просторъ. Итакъ, окончательное отношеніе Бакона къ метафизикѣ было слѣдующее: онъ совершенно отрицалъ ее, какъ супранатуральную науку, и отвелъ ей мѣсто въ области естественной философіи, которая была вполнѣ отдѣлена отъ физики и слѣдовательно въ сущности все-равно что лишняя. Онъ медіатизировалъ метафизику посредствомъ опыта, и по состраданію ли, или—что естественнѣе въ Баконѣ—по уваженію къ нѣкоторымъ могущественнымъ предразсудкамъ своего времени, далъ ей натурфилософскую синекуру. Метафизика вела здѣсь монастырскую жизнь, и, какъ-бы для развлеченія, получила въ свое распоряженіе конечныя причины, отъ которыхъ отказалась физика, и о которыхъ самъ Баконъ сказалъ, что онѣ посвящены Богу и безплодны, какъ монахини.

2) Локкъ.

Локкъ полагалъ опытъ равнымъ *воспріятію*, въ которомъ онъ различалъ внѣшнее и внутреннее воспріятіе, сенсацію и рефлексію. Что касается до вещей, то Локкъ ограничилъ научный захватъ опыта. Опытъ пересталъ быть познаніемъ естественныхъ вещей, а сдѣлался познаніемъ только воспринимаемыхъ или *чувственныхъ* вещей. Если Баконъ объявилъ невозможнымъ знаніе сверхъестественнаго, то Локкъ необходимо долженъ былъ идти дальше, — и призналъ невозможнымъ знаніе сверхчувственнаго. Многое можетъ быть естественнымъ и въ тоже время сверхчувственнымъ, такъ какъ оно не можетъ быть воспринимаемо нашими чувствами. Слѣдовательно, заключалъ Локкъ, оно не можетъ быть никогда испытано и узнано. Сверхчувственна вообще сущность, или субстанція вещей, не только духовъ, но и тѣлъ. Слѣдовательно и о тѣлахъ не существуетъ никакого метафизическаго познанія. Вообще нѣтъ познанія о сущности вещей. И нѣтъ также никакой раціональной космологіи. Локкъ отнялъ у метафизики то, что оставилъ ей Баконъ,—ея натурфилософскую синекуру. Онъ отвергъ всякое метафизическое познаніе, и такимъ образомъ разрѣшилъ ту противоположность между метафизикою и опытною философіею, которую установилъ Баконъ. Локкъ противополагалъ себя Декарту, точно такъ какъ Декартъ противопоставлялъ себя Бакону. Посредствомъ опыта возможно познаніе не вещей вообще, а только *чувственныхъ* вещей. Вотъ въ чемъ состоялъ догматъ Локка.

3) Бэрклей.

Бэрклей разложилъ чувственныя вещи, и нашелъ, что онѣ вполнѣ состоятъ только изъ чувственныхъ впечатлѣній, т. е. изъ представленій въ насъ или идей. Такимъ образомъ онъ призналъ чувственныя вещи безъ остатка равными идеямъ, которыя сами ничто иное, какъ чувственныя впечатлѣнія. Это равенство Бэрклей называлъ своимъ «идеализмомъ». На самомъ же дѣлѣ это былъ *доведенный до конца сенсуализмъ*, строгій выводъ изъ баконо-локковской философіи. Въ чувственныхъ вещахъ очевидно нѣтъ ничего, чтò-бы не было чувственно, или не было воспринимаемо. Такимъ образомъ всѣ воспріятія суть впечатлѣнія въ насъ, слѣдовательно представленія, которыя тогда весь свѣтъ—какъ Локкъ, такъ и Бэрклей, какъ Декартъ, такъ и Локкъ—называли идеями. Слѣдовательно чувственныя вещи, по вычетѣ изъ нихъ нашихъ ощущеній, суть *ничто*. Итакъ, есть только воспринимающія и воспринимаемыя существа, или—другими словами — *есть только идеи и духи*. Но откуда происходятъ эти идеи, которыя, какъ чувственныя впечатлѣнія, равны вещамъ? Онѣ суть данные факты, которые мы воспринимаемъ, но не производимъ. Слѣдовательно причиною ихъ можетъ быть только Богъ, такъ какъ, кромѣ духовъ и идей, нѣтъ никакого другаго существа, кромѣ Бога. Богъ вызываетъ въ насъ представленія, творитъ въ духахъ идеи, или впечатлѣнія, которыя воспринимаются и познаются нами какъ вещи. Итакъ, познаніе вещей возможно только посредствомъ Бога:—вотъ въ чемъ состоялъ догматъ Бэрклея.

Нѣтъ познанія сверхъестественныхъ вещей: такъ рѣшилъ уже Баконъ. Нѣтъ познанія сверхчувственныхъ вещей, — прибавилъ Локкъ, расширяя баконовское положеніе и ограничивая человѣческое познаніе одними чувственными вещами. Нѣтъ вообще познанія внѣшнихъ вещей, а есть только познаніе нашихъ представленій или впечатлѣній, которыхъ причина есть Богъ: такъ заключилъ Бэрклей. Этимъ-то путемъ задача человѣческаго познанія пришла на ту точку, на которой не оставалось дальше ничего, кромѣ скептицизма, принятаго Юмомъ.

IV. *Давидъ Юмъ.*

Юмъ изслѣдовалъ, возможно ли познаніе нашихъ впечатлѣній, т. е. фактовъ, данныхъ въ нашемъ воспріятіи. Что внѣ воспріятія познаніе невозможно, въ этомъ Юмъ соглашался съ своими предшественниками, и твердо опирался на этой, уже дознанной опытною философіею истинѣ. Уже заранѣе твердо была признана граница, оставляющая для нашего познанія только данную область опыта. Только внутри этой области шло дѣло о возможности истиннаго познанія.

1) Аналитическія и синтетическія сужденія, математическія и эмпирическія.

Каждое познаніе есть сужденіе, связывающее данныя представленія, и притомъ связывающее ихъ необходимымъ образомъ. Но Юмъ спрашивалъ: дѣйствительно ли существуетъ необходимая связь между данными представленіями? Здѣсь мыслимы два случая: представленія, которыя мы связываемъ сужденіемъ, или однородны, или различны. Если они однородны, то или одно и то же представленіе полагается какъ субъектъ и какъ предикатъ, какъ напримѣръ, въ сужденіи $A = A$, или же предикатъ составляетъ признакъ субъекта, и относится къ нему, какъ часть къ цѣлому. Такимъ образомъ субъектъ или повторяется въ предикатѣ, или же анализируется и поясняется имъ, будучи опредѣляемъ своими признаками. Въ обоихъ случаяхъ сужденіе есть уравненіе. Это уравненіе въ первомъ случаѣ есть *тожественное* сужденіе, во второмъ *аналитическое*. Если одно представленіе содержится въ другомъ, какъ его признакъ или часть, то я могу вывести его изъ втораго, тщательно всматриваясь въ данное представленіе, разрѣшая его на части, или анализируя. Чтобы составлять такія аналитическія сужденія, мы, кромѣ анализа даннаго представленія, не нуждаемся ни въ какомъ дальнѣйшемъ опытѣ; для этого достаточно простое вника-

ніе разума. Поэтому Юмъ называлъ аналитическія сужденія сужденіями разума. Разумъ, какъ разумъ, можетъ судить аналитически, т. е. онъ можетъ данное представленіе самъ собою раздробить и разрѣшить на его признаки и опредѣлить посредствомъ этихъ признаковъ; онъ можетъ изложить то, что содержится въ данномъ представленіи, или вывести то, что изъ него слѣдуетъ. Такіе выводы суть продолженный анализъ; они связываютъ представленія въ силу чисто-логической необходимости; всѣ познанія, пріобрѣтенныя посредствомъ такихъ выводовъ, суть чисто-разумныя познанія, имѣющія демонстративную достовѣрность. Между точными науками Юмъ знаетъ только *одну*, сужденія которой состоятъ въ уравненіяхъ, выводимымъ аналитическимъ путемъ: это чистая *математика*.

Предположимъ теперь другой случай: данныя представленія различны, одно изъ нихъ не содержится въ другомъ; необходимая связь между ними можетъ состоять только въ томъ, что вмѣстѣ съ однимъ представленіемъ должно быть полагаемо и другое. Если есть А, то именно по этому есть и В. Здѣсь два представленія связаны, какъ причина и дѣйствіе, слѣдовательно, посредствомъ понятія причинности. Различныя представленія соединяются, или—какъ обыкновенно говорятъ—ассоціируются нашимъ воображеніемъ, когда при одномъ представленіи какъ-бы невольно приходитъ намъ на умъ и другое. Такъ сходство вещей, ихъ сосѣдство въ пространствѣ и времени производитъ то, что эти сходныя или сосѣдственныя представленія такъ-сказать притягиваютъ одно другое, и какъ-будто сами собою входятъ въ связь въ нашемъ воображеніи. Между тѣмъ такая ассоціація идей далеко не имѣетъ значенія необходимой связи. Только въ *одномъ* случаѣ она имѣетъ значеніе необходимости, именно когда одно представленіе признается дѣйствіемъ или слѣдствіемъ другаго. Необходимымъ образомъ связываются различныя представленія *только посредствомъ понятія причинности*.

2) необходимость эмпирическихъ сужденій. причинность.

Итакъ, если существуетъ познаніе различныхъ представленій, то оно возможно только посредствомъ причинной связи. Различныя представленія здѣсь значатъ то же, что различные факты. Познаніе фактовъ есть опытъ. Слѣдовательно опытная наука возможна только въ томъ случаѣ, если причинная связь необходима. А такъ какъ вообще внѣ данныхъ (чувственныхъ) фактовъ немыслимо никакое познаніе, то кромѣ математики, никакая наука не возможна иначе, какъ при помощи опыта.

Такимъ образомъ все изслѣдованіе Юма сводится къ слѣдующему вопросу: *есть ли причинность необходимая связь?* Различныя представленія никакъ не содержатся одно въ другомъ. Слѣдовательно ни въ какомъ случаѣ ихъ нельзя выводить одно изъ другаго, или что̀ то же они не могутъ быть связаны посредствомъ анализа. Итакъ, опытное сужденіе никогда не можетъ быть аналитическимъ. Такимъ образомъ оно, по своему происхожденію, совершенно различно отъ математическаго сужденія. Если мы назовемъ связь различныхъ представленій синтезомъ, то это различіе можно будетъ опредѣлить такъ: математическое сужденіе есть аналитическое, а эмпирическое—синтетическое. Итакъ, вопросъ о необходимости причинной связи въ умѣ Юма совершенно равнозначущъ съ вопросомъ: *существуютъ ли такія синтетическія эмпирическія сужденія, которыя необходимы?*

Необходимо по Юму все то, чему противоположное невозможно. По этому необходимы такія сужденія, которыя исключаютъ всякое противорѣчіе, относительно которыхъ нѣтъ отрицательныхъ инстанцій. Чуждо противорѣчія только положеніе тожества, А=А,—вообще всѣ сужденія имѣющія характеръ логическаго уравненія. Необходимы математическія и чисто-логическія сужденія, вообще аналитическія, для которыхъ требуется только вниканіе разума въ данное представленіе. Но никакое вниканіе разума, какъ-бы оно строго ни было, не можетъ открыть въ данномъ представленіи болѣе того, что въ немъ находится; оно никогда не можетъ въ А открыть В; слѣдовательно не можетъ открыть и силы, съ которою А дѣйствуетъ на В, а слѣдовательно и того, что А есть причина или сила.

Итакъ, при одномъ вниканіи разума совершенно непонятно, какъ что-нибудь можетъ быть причиною или силою; слѣдова-

тельно въ силу одного разума невозможно связывать различныя представленія необходимымъ образомъ. Одинъ разумъ простирается только до предѣловъ необходимыхъ сужденій; онъ ограничивается одними аналитическими сужденіями; онъ можетъ судить аналитически, но притомъ *только* аналитически, а никогда синтетически. Поэтому Юмъ рѣшаетъ поставленный имъ вопросъ ближайшимъ образомъ такъ: нѣтъ синтетическихъ (эмпирическихъ) сужденій, которыя бы имѣли строгую, демонстративную, разумную необходимость. Необходимы, или—что́ то же, дѣйствительны a priori только математическія, а никакъ не эмпирическія сужденія.

3) задача причинности.

Но причинная связь фактовъ имѣетъ для насъ *значеніе* нѣкоторой необходимой связи. Откуда же происходитъ это значеніе, эта невольно кажущаяся необходимость, которая не имѣетъ никакого дѣйствительнаго основанія? Требуется объяснить эту связь, т. е. объяснить наше эмпирическое познаніе. Изъ одного разума оно объяснено быть не можетъ. Изъ чистаго разума никакъ не слѣдуетъ, чтобы что-нибудь могло быть причиною, или силою, производящею нѣчто другое. Но можетъ быть, то, чего мы не можемъ почерпнуть изъ разума, мы можемъ почерпнуть изъ опыта? Можетъ быть то, что не дано намъ a priori, дано a posteriori? Такъ какъ понятіе силы, причины, причинности нельзя признать понятіемъ разума, то можетъ быть это опытное понятіе. Что оно на самомъ дѣлѣ опытное, въ этомъ до Юма не сомнѣвался ни одинъ философъ-эмпирикъ, подобно тому, какъ ни одинъ метафизикъ не усумнился бы признать законъ основанія за естественную аксіому.

Юмъ первый подвергаетъ понятіе причинности точному изслѣдованію. Что́ дается намъ извнѣ? Воспринимаемые факты, впечатлѣнія, и ничего больше. Впечатлѣнія даются каждое отдѣльно, а не связь ихъ. Мы видимъ молнію и слышимъ громъ, но мы не видимъ и не слышимъ въ молніи причину грома. Причина не есть впечатлѣніе, и слѣдовательно не есть опытное понятіе. Относительно этого пункта самъ Локкъ судилъ слишкомъ

поверхностно, почему и не удержался отъ ошибки. Онъ думалъ, что причинность воспринимается, что вмѣстѣ съ фактами извнѣ дается и связь ихъ. Юмъ первый уничтожилъ такую видимость. Понятіе причинности не можетъ произойти изъ разума; точно также оно не можетъ произойти и изъ опыта. Однако же это понятіе есть существенный факторъ во всѣхъ научныхъ опытныхъ сужденіяхъ. Въ лицѣ Юма философія въ первый разъ открыла, что понятіе причинности, столь ходячее и столь важное, заключаетъ въ себѣ *задачу*. Рѣшеніемъ *этой* задачи завершается изслѣдованіе Юма.

Намъ даны факты, впечатлѣнія и ихъ взаимная послѣдовательность во времени: сначала А, потомъ В. Намъ дано это post hoc. Въ познавательномъ же сужденіи говорится: А, потому и В. Такъ что изъ даннаго post hoc выходитъ здѣсь propter hoc. Какъ это возможно? Въ вопросѣ: какимъ образомъ изъ post hoc можетъ когда-нибудь выйти propter hoc? заключается вся задача. Внѣ насъ такого превращенія не совершается: слѣдовательно оно совершается въ насъ и чрезъ насъ. Посредствомъ нашего разума оно совершиться не можетъ: какая же человѣческая способность превращаетъ post hoc въ propter hoc, послѣдовательность въ причинность? Какимъ образомъ человѣческая природа приходитъ къ тому, что представляетъ какъ propter hoc то, что дано какъ post hoc? Вотъ какъ поставленъ вопросъ; и въ этомъ видѣ возможно для него только слѣдующее рѣшеніе. Если два факта, каждый разъ когда они намъ являются, всегда слѣдуютъ одинъ за другимъ, если эта послѣдовательность часто повторяется, то наше воображеніе мало-по-малу привыкаетъ связывать оба эти представленія, и послѣ перваго впечатлѣнія ожидать другаго. *Постоянная* связь получаетъ видимость необходимой. Эта видимость производится нашей привычкою. Одни и тѣ же факты проходятъ предъ нами въ одной и той же послѣдовательности такъ часто, что вмѣстѣ съ самыми впечатлѣніями, запечатлѣвается въ человѣческой природѣ и ихъ последовательность, — что это послѣдованіе само дѣлается впечатлѣніемъ: подъ вліяніемъ этого (не даннаго, но произшедшаго) впечатлѣнія мы вѣримъ, что такая послѣдовательность будетъ

всегда имѣть мѣсто, что она *необходимо должна* имѣть мѣсто; такимъ образомъ мы принимаемъ ее за необходимую, и представляемъ одинъ фактъ какъ *причину* другаго. Слѣдовательно, причинная связь не понимается, а *вѣруется*. Эта вѣра основывается на привычкѣ, которая постепенно происходитъ вслѣдствіе часто повторяющагося опыта. Вотъ какъ объясняется понятіе причинности. Причинность есть ничто иное какъ привычная послѣдовательность; propter hoc есть ничто иное, какъ привычное, часто повторенное post hoc. Необходимая связь различныхъ фактовъ не есть понятіе разума, не есть въ строгомъ смыслѣ опытное понятіе; она есть *опытная вѣра*, или *привычка*. Эта вѣра есть послѣднее основаніе нашихъ научныхъ опытныхъ сужденій, нашихъ эмпирическихъ познаній; они имѣютъ только субъективную достовѣрность; они не необходимы, а только кажутся намъ необходимыми; ихъ необходимость не дана, а произведена (нами); ихъ истина не дознана, а увѣрована. Если всякое истинное познаніе, какъ говорилъ Баконъ, есть познаніе посредствомъ причинъ (*), то въ человѣческомъ опытѣ не содержится никакого познанія. Въ этомъ убѣжденіи состоитъ скептицизмъ Юма.

V) *Скептицизмъ Юма, какъ переходная точка отъ догматической къ критической философіи.*

Мы нарочно въ такой подробности разсмотрѣли основные пункты англійской философіи, и въ особенности юмовской; потому что впослѣдствіи необходимы будутъ сравненія между Кантомъ съ одной стороны, и Юмомъ, Бэрклеемъ и Локкомъ съ другой, и потому еще, что очень важно понимать самымъ яснымъ образомъ именно *это* различіе между Кантомъ и его англійскими предшественниками. Одни смѣшивали Канта съ Юмомъ, другіе съ Бэрклеемъ, а третьи съ Локкомъ; а такое смѣшеніе въ весьма значительной степени запутывало пониманіе критической философіи.

(*) Recte ponitur: vere scire esse per causas scire. N. O. Lb. II. Aph. 2.

Положенія англійской философіи, въ нѣкоторыхъ выдающихся точкахъ такъ, повидимому, сходны съ кантовскими положеніями, что это мнимое сходство легко можетъ заслонить отъ насъ различіе между критической и англійской философіей. Что нѣтъ познанія о сущности вещей, нѣтъ метафизики сверхчувственнаго: въ этомъ положеніи Кантъ соглашается съ Локкомъ. Что существуетъ только познаніе явленій, которыя суть ничто иное, какъ наши представленія: въ этомъ утвержденіи Кантъ сходится съ Бэрклеемъ. Юмъ раздѣлилъ познанія на аналитическія и синтетическія. Это же раздѣленіе составляетъ первую черту критической философіи. Что всѣ опытныя сужденія суть синтетическія, потому что они связываютъ различныя представленія, — это одинаково утверждали и Юмъ и Кантъ, также какъ и то, что эта связь дана не извнѣ, а посредствомъ насъ самихъ, что она имѣетъ свой источникъ въ человѣческой природѣ. До сихъ поръ Кантъ и Юмъ согласны между собою. Но отсюда начинаются черты различія, которыя гораздо значительнѣе, чѣмъ всѣ черты сходства, выставленныя нами только для того, чтобы сдѣлать очевиднымъ, какъ много англійская философія, именно въ лицѣ Юма, подготовила для кантовской.

Если мы, обратившись назадъ, сравнимъ скептическую философію Юма съ догматической, то увидимъ, что главное ея отличіе состоитъ не столько въ рѣшеніи, сколько въ самой постановкѣ задачи познанія. Догматики предполагали возможность познанія вещей. Юмъ изслѣдовалъ и опровергъ это предположеніе въ двоякомъ его видѣ. Онъ показалъ, что всякое познаніе состоитъ въ необходимой связи разнородныхъ представленій, что эта связь заключается въ причинности; что слѣдовательно, отъ признанія или отрицанія причиности зависитъ признаніе или отрицаніе самаго познанія. Здѣсь онъ беретъ догматизмъ во всемъ его составѣ. У метафизиковъ законъ основанія считается естественной аксіомою, первоначальнымъ закономъ мышленія, догматомъ разума; у реалистовъ онъ считается догматомъ опыта. Первые думаютъ, что понятіе причины почерпается изъ разума, вторые—что оно почерпается изъ опыта. Юмъ доказываетъ совершенно противное и тѣмъ и другимъ:

причинность не есть понятіе разума,—такимъ образомъ падаетъ догматическій идеализмъ; причинность точно такъ же не есть и понятіе опыта,—такимъ образомъ падаетъ догматическій реализмъ; причинность есть опытное вѣрованіе,—на этомъ основывается скептицизмъ. Центръ тяжести антидогматическаго направленія лежитъ въ отрицаніи, въ доказательствахъ, что причинность *не есть* то или другое; что нельзя при помощи одного разума или одного опыта понять, какимъ-образомъ что-нибудь можетъ быть причиною, или силою, производящею нѣчто другое. Будемъ строго имѣть въ виду эту точку. Съ этою точкою, притомъ точно также понимаемою, мы опять встрѣтимся при изложеніи хода философскаго развитія Канта, именно въ томъ моментѣ, когда Кантъ дѣлаетъ переходъ отъ догматической къ критической философіи. Какъ скоро для него становится ясно, что понятіе причины не можетъ быть признано просто и прямо, какъ скоро онъ начинаетъ замѣчать въ этомъ понятіи трудности, онъ перестаетъ быть догматическимъ философомъ, склоняется на мгновеніе къ скептицизму, вполнѣ соглашается въ этой переходной точкѣ съ образомъ мыслей Юма, но скоро успѣваетъ побѣдить его и достигаетъ своей собственной новой точки зрѣнія, одинаково возвышающейся какъ надъ догматическимъ, такъ и надъ скептическимъ направленіемъ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

ЖИЗНЬ И ХАРАКТЕРЪ КАНТА.

Прежде чѣмъ мы перейдемъ къ изображенію хода научнаго развитія философа, въ которомъ постепенно созрѣваетъ критическая эпоха, мы хотимъ познакомить читателей съ нимъ какъ съ человѣкомъ, съ судьбами его жизни и особенностями характера, на сколько возможно воспроизвести образъ его личности изъ тѣхъ скудныхъ источниковъ, какіе дошло до насъ. Между этими источниками самые важные и полезные тѣ немногіе и очень короткіе по своему объему разсказы, которые появились въ самый годъ смерти Канта, и написаны людьми, знавшими философа по собственнымъ наблюденіямъ, а отчасти даже по многолѣтнему обращенію съ нимъ. Авторы этихъ статей принадлежали къ числу тѣхъ немногихъ учениковъ Канта, которые были очень близки къ нему и впослѣдствіи были приняты имъ въ кругъ домашнихъ друзей. Одному изъ такихъ разсказовъ поблагопріятствовало особенное обстоятельство. Боровскій, одинъ изъ самыхъ раннихъ и постоянныхъ учениковъ Канта, составилъ въ 1792 году очеркъ жизни своего учителя съ тою цѣлью, чтобы прочитать его въ кёнигсбергскомъ нѣмецкомъ обществѣ. Естественно онъ прежде показалъ Канту свою статью и, вмѣстѣ съ просьбою о со-

гласіи на прочтеніе, просилъ ее просмотрѣть и исправить. Замѣчательно, что Кантъ охотно согласился на просмотръ, но убѣдительно просилъ не пускать въ дѣло этого жизнеописанія до своей смерти, и даже пощадить его отъ чтенія статьи въ кёнигсбергскомъ обществѣ. Кантъ возвратилъ работу съ замѣчаніями на поляхъ, и въ приложенномъ письмѣ скромно и осторожно замѣтилъ, что онъ желалъ бы отклонить отъ себя похвалы, потому что по природной антипатіи избѣгаетъ всего, что похоже на наружный блескъ, а отчасти и потому, что панегиристъ обыкновенно вызываетъ порицателя. Это говорилъ Кантъ въ то время, когда его слава была уже непоколебима. Очеркъ Боровскаго простирается только до 1792 г.; онъ отличается неполнотою, скудостью и, при всей щедрости на похвалы, близорукостью въ сужденіяхъ о философѣ. Но онъ сохраняетъ свою важность вслѣдствіе того счастливаго обстоятельства, что самъ Кантъ читалъ его съ перомъ въ рукахъ (*). Дополненіемъ къ очерку Боровскаго служатъ два другіе разсказа, появившіеся въ одномъ году съ нимъ. Яхманъ былъ ученикомъ и секретаремъ Канта въ продолженіе самаго блестящаго періода жизни философа, отъ 1784 до 1794 г., когда Кантъ выполнялъ во всѣхъ частяхъ свою уже обоснованную систему. Письма, изданныя Яхманомъ непосредственно послѣ смерти Канта, составляютъ скорѣе характеристику, чѣмъ біографію философа. Наконецъ послѣдніе годы жизни Канта изображаетъ намъ Васьянскій, который въ 1773 году былъ слушателемъ Канта, впослѣдствіи его секретаремъ, съ 1790 года принадлежалъ къ домашнимъ его друзьямъ, и въ послѣдніе годы, когда философа одолѣла старость, управлялъ всѣми его дѣлами (**). Самыя

(*) Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's von L. C. Borowsky. 1804.

(**) *Immanuel Kant* geschildert in Briefen an einen Freund von K. B. *Jachmann*, 1804. *Immanuel Kant* in seinen letzten Lebensjahren, von *Wasiansky*, 1804.

полныя свѣденія о жизни Канта сообщаетъ Шубертъ въ своей біографіи философа (*).

I. *Характеръ Канта и его вѣкъ.*

Жизнь Канта не имѣетъ ничего блестящаго внѣшнимъ образомъ, исключая развѣ той славы, которой Кантъ не искалъ, но тѣмъ не менѣе не могъ избѣжать вслѣдствіе значительности своего дѣла, и которою онъ еще при жизни пользовался въ большихъ размѣрахъ. Никогда, можетъ быть, болѣе простая жизнь, проведенная въ скромной тишинѣ не соединялась съ болѣе славнымъ именемъ. Изъ философовъ новаго времени Канту выпала на долю самая трудная задача; если измѣрять силы мыслителей степенью ихъ основательности и проницательности, то Канта безъ сомнѣнія нужно признать величайшимъ изъ нихъ. Съ этимъ громаднымъ величіемъ духа, съ этою высотою славы жизнь Канта представляетъ — своимъ спокойнымъ, ровнымъ теченіемъ—контрастъ, оставляющій благотворное впечатлѣніе. Она чужда грандіозности, дѣйствующей на фантазію и взоры массы; въ ней нѣтъ ни того величія, которое сообщается внѣшнимъ блескомъ, ни того, которымъ надѣляетъ судьба. Не безъинтересно будетъ сравнить въ этомъ отношеніи жизнь Канта съ жизнью его предшественниковъ. Какой контрастъ между Кантомъ и Бакономъ! Высшія государственныя должности, почести и богатства соединяются въ этомъ первомъ основателѣ новой философіи съ жадною любовью къ внѣшнему блеску, съ страстью къ пышности и корыстолюбіемъ, которыя доводятъ англійскаго лорда-канцлера до крайне-безчестныхъ поступковъ и до позорнаго приговора суда. Кантъ, ограничивавшій свои желанія одной академической каѳедрой, былъ въ отношеніи образа мыслей и дѣйствій воплощенною простотою и честностью.

(*) *Imman. Kant's Biographie,* zum grossen Theil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt von Fr. W. *Schubert.* 1842. Ausgab. Rosenkranz u. Schubert Bd. XI. Abth. 2.

Жизнь его не представляетъ ничего подобнаго тѣмъ дикимъ противоположностямъ, которыми была поглощена юность Декарта: ея не тревожитъ это влеченіе вдаль, эта неукротимая страсть къ странствіямъ и путешествіямъ, которая превращаетъ жизнь французскаго философа въ какое-то искательство приключеній. Заключенная и сдержанная въ себѣ самой, медленно и спокойно, съ совершенною правильностью, съ постоянно возрастающею сосредоточенностью и самоуглубленіемъ, движется жизнь Канта. Этотъ характеръ во всѣхъ своихъ чертахъ былъ настроенъ къ тому, чтобы въ себѣ самомъ, и *только* въ себѣ находить свое средоточіе. Въ такомъ именно характерѣ и нуждалась философія *самопознанія*. И какъ духъ этого человѣка неподвижно устремляется на одну точку, которой онъ не можетъ искать внѣ себя, такъ то же самое внѣшнимъ и такъ-сказать мѣстнымъ образомъ представляетъ и эта сосредоточенная жизнь. Она какъ-будто прикована къ одному мѣсту. Въ этомъ отношеніи Канта можно сравнить съ Сократомъ, котораго самоуглубленіе удерживало въ Аѳинахъ. Кантъ прожилъ почти восемдесятъ лѣтъ, и во все продолженіе жизни ни разу не оставлялъ своей провинціи, а изъ родного города выѣзжалъ только на то время, когда былъ домашнимъ учителемъ. Такую посвященную исключительно философскому мышленію жизнь можно сравнить съ жизнью Спинозы; но въ ней нѣтъ тѣхъ жестокихъ и страшныхъ гоненій, которыя привели къ полному одиночеству жизнь отвергнутаго еврея, и навсегда наложили на него печать трагическаго величія. Конечно и жизнь Канта не обошлась безъ антагонизма и преслѣдованій; но они явились поздно, и, не смотря на всю свою злонамѣренность, были, строго говоря, слабы, и не могли ни помѣшать уже оконченному дѣлу, ни представить серьёзныхъ опасностей его виновнику: это было притѣсненіе, которое очень скоро было устранено благопріятнымъ поворотомъ обстоятельствъ, и самыя дурныя слѣдствія котораго пали на голову самихъ его виновниковъ. Наконецъ сравнительно съ великимъ нѣмецкимъ философомъ, предшествовавшимъ основателю критической философіи, съ Лейбницемъ, жизнь Канта не имѣетъ той геніальной многосторонней дѣятельности,

которую обнаружилъ Лейбницъ во всѣхъ направленіяхъ, того блеска внѣшнихъ почестей, которыя Лейбницъ принималъ съ удовольствіемъ, того честолюбія, которое порождается этимъ блескомъ.

Лейбницъ водворилъ въ Германіи новую философію, плодъ нѣмецкаго протестантскаго духа. И эту нѣмецкую философію онъ въ своемъ лицѣ уже ввелъ въ то государство, которое со времени Вестфальскаго мира имѣло силу и призваніе покровительствовать и способствовать нѣмецкому протестантизму. Самъ Лейбницъ въ нѣкоторомъ смыслѣ принадлежалъ къ этому государству. Онъ былъ радушно принятъ при прусскомъ королевскомъ дворѣ, первая королева Пруссіи подарила его дружбой, а его ученіе — вниманіемъ; онъ былъ основателемъ берлинской академіи наукъ. На каѳедрѣ одного изъ прусскихъ университетовъ развивалъ Вольфъ свою философію,—первую философію, говорившую по-нѣмецки, и здѣсь эта философія нѣмецкаго разсудочнаго просвѣщенія пережила два переворота: королевское запрещеніе и королевское возстановленіе. Въ лицѣ Канта нѣмецкая философія передвигается въ центръ прусскаго государства. Послѣдніе годы жизни Лейбница уже озарялись блескомъ только-что восходившаго на политическій горизонтъ прусскаго королевства. Начинающееся развитіе важной учебной дѣятельности Вольфа совпадаетъ съ правленіемъ Фридриха Вильгельма I, который изгналъ его изъ Галле. При Фридрихѣ Великомъ, возвратившемъ изгнанника, начинаетъ мало-по-малу заходить звѣзда этой философіи. Жизнь Канта захватываетъ восемдесятъ лѣтъ прусской исторіи. Кантъ проживаетъ четыре перемѣны престола, и каждое изъ этихъ столь различныхъ царствованій особеннымъ образомъ отражается въ жизни и судьбахъ нашего философа. Юность и воспитаніе Канта относятся ко времени Фридриха Вильгельма I; онѣ характеризуются тѣмъ домовитымъ и строгимъ духомъ гражданской дисциплины и порядка, который отъ трона проникалъ тогда въ гражданскія сословія. Самый піэтизмъ, изгнавшій философа Вольфа изъ Галле, нашелъ себѣ въ Кёнигсбергѣ разсадникъ, питомцемъ котораго былъ Кантъ. Въ годъ восшествія на

престолъ Фридриха II и возвращенія Вольфа, Кантъ поступаетъ въ университетъ. Академическое поприще Канта, его возрастающее философское развитіе и дѣятельность, сама критическая эпоха принадлежатъ вѣку великаго короля, и составляютъ въ картинѣ этого вѣка самыя важныя и блестящія черты. Сперва семилѣтняя война препятствуетъ внѣшнему движенію Канта на академическомъ поприщѣ. Въ слѣдующій за нею періодъ мира созрѣваютъ первые плоды критической философіи. При концѣ Фридрихова вѣка дѣло Канта уже готово и твердо въ своихъ главныхъ основаніяхъ. При слѣдующемъ королѣ, которымъ овладѣли враги просвѣщенія, происходитъ,—знаменіе того времени!—нападеніе на Канта, которое, впрочемъ, не можетъ помѣшать оконченному дѣлу, но угнетаетъ его виновника, носящаго уже почтенное бремя семидесятилѣтняго возраста. Но старику привелось еще разъ подышать свободно при лучшихъ временахъ Фридриха Вильгельма III.

II. *Воспитаніе Канта.*

Эммануилъ Кантъ родился 22 апрѣля 1724 г. въ Кёнигсбергѣ, и былъ четвертое дитя у своихъ родителей, честныхъ ремесленниковъ, обладавшихъ умѣренными, но не совсѣмъ скудными средствами къ жизни. Предки его происходили изъ Шотландіи, и такимъ образомъ нѣкоторая степень національнаго родства соединяетъ его съ Давидомъ Юмомъ, отъ котораго, какъ философъ, онъ происходитъ въ первой линіи. Отецъ Канта, по своему цѣху сѣдельный мастеръ, писалъ свою фамилію еще по-шотландскому правописанію Cant, и только нашъ философъ измѣнилъ первую букву (Kant), чтобы избѣжать неправильнаго произношенія фамиліи (Zant). Замѣчено, что необыкновенные люди часто получаютъ самыя сильныя и прочныя впечатлѣнія отъ матерей; такъ было и съ Кантомъ. Онъ чувствовалъ особенную привязанность къ своей матери, имѣвшей на него въ дѣтствѣ чрезвычайно сильное вліяніе, и какъ кажется, то же любившей это дитя больше другихъ. Самыя черты лица, какъ онъ

утверждалъ, онъ наслѣдовалъ отъ нея, и даже въ самомъ позднемъ возрастѣ говорилъ съ глубокимъ чувствомъ о своей превосходной матери. «Я никогда не забуду своей матери», выражался онъ въ откровенномъ дружескомъ разговорѣ, «потому что она насадила и воспитала во мнѣ первый ростокъ добра, открыла мое сердце впечатлѣніямъ природы, пробудила и и расширила мои понятія, и ея наставленія постоянно имѣли спасительное вліяніе на мою жизнь».

Родители Канта, а въ особенности мать его, были честно, прямо и совершенно благочестиво преданы господствовавшему тогда піэтизму, который, впрочемъ, никакъ не должно представлять себѣ на манеръ нынѣшняго. Въ противоположность мертвой вѣрѣ въ букву, тогдашній піэтизмъ искалъ человѣческаго спасенія не во внѣшнемъ исповѣданіи, а въ возбужденіи чувствъ сердца, во внутренней чистотѣ и въ благочестіи всего душевнаго настроенія. Въ такомъ направленіи, не исключавшемъ безъ сомнѣнія строгости вѣры, съ особеннымъ успѣхомъ дѣйствовалъ тогда въ Кёнигсбергѣ докторъ Францъ Альбертъ Шульцъ, который въ 1731 г. прибылъ въ Кёнигсбергъ, въ качествѣ священника и совѣтника консисторіи, спустя годъ сдѣланъ былъ профессоромъ богословія, а въ слѣдующемъ году принялъ на себя управленіе школою Фридриха (Collegium Fridericianum). Онъ производилъ на весь бытъ прусскихъ школъ сильное вліяніе въ духѣ тогдашняго короля. Къ этому человѣку мать Канта питала особенное довѣріе. Къ нему обратилась она за совѣтомъ относительно воспитанія сына, и тѣмъ охотнѣе послѣдовала данному совѣту, что Шульцъ рекомендовалъ ей для сына богословское поприще. Такимъ образомъ десятилѣтній мальчикъ отданъ былъ въ Collegium Fridericianum, которая находилась подъ руководствомъ его покровителя, и уже со времени своего основанія была управляема въ духѣ піэтизма.

Замѣчательно, что пролагающимъ новые пути умамъ новой философіи судьба судила воспитываться подъ вліяніемъ тѣхъ силъ, съ которыми впослѣдствіи они вступили въ рѣшительную борьбу: Баконъ воспитывался схоластиками, Декартъ іезуитами, Спиноза рав-

винами, Кантъ піэтистами! Впрочемъ Кантъ не пострадалъ отъ вліянія піэтистическаго воспитанія; узкое специфическое ханжество осталось ему чуждымъ, и не могло пустить корней даже въ малолѣтнемъ ученикѣ. Все неправильное и превратное, что заключается въ піэтизмѣ и что сообщается обыкновенно слабѣйшимъ натурамъ, не нашло въ Кантѣ никакой воспріимчивости. Въ одномъ только отношеніи благочестивый духъ піэтизма плодотворно подѣйствовалъ на душу Канта: онъ развилъ въ немъ ту нравственную строгость убѣжденій и ту строгость совѣсти, къ которой онъ стремился и которой подчинялся. И Кантъ никогда не отрицалъ признательности, которою онъ былъ обязанъ піэтизму за свое нравственное укрѣпленіе. Въ самомъ дѣлѣ полная и строжайшая ясность душевнаго настроенія стала впослѣдствіи для самого Канта цѣлью, и притомъ высшею и единственною цѣлью, къ которой онъ стремился въ своемъ нравственномъ ученіи. Расположеніе къ нравственному ригоризму было, безъ сомнѣнія, воспитано и развито въ Кантѣ піэтистическимъ воспитаніемъ. Самъ Шульцъ соединялъ въ своемъ лицѣ узкій духъ піэтизма со строго нравственнымъ, добросовѣстнымъ и человѣколюбивымъ характеромъ; онъ принялъ горячее участіе въ довѣренномъ ему питомцѣ, и былъ отеческимъ другомъ и благотворителемъ Канта и его родителей. Кантъ до самой старости воспиналъ о немъ съ живѣйшею благодарностью, и любимымъ его желаніемъ было оставить по себѣ какой-нибудь публичный памятникъ своей любви къ учителю и благодѣтелю его юности.

О времени семилѣтняго пребыванія Канта въ школѣ (1733—1740) мало можно сказать замѣчательнаго. Онъ представлялъ совершенную противоположность скороспѣлому генію. Школа не была такимъ поприщемъ, на которомъ могли бы блестящимъ и разительнымъ образомъ проявиться его способности и необыкновенныя духовныя силы. Слабенькій мальчикъ, съ нѣжнымъ и безсильнымъ тѣлосложеніемъ, съ плоскою вдавленною грудью, нѣсколько неловко державшійся, Кантъ долженъ былъ сильнымъ напряженіемъ воли выработывать въ себѣ чувство собственнаго достоинства и силу упругости духа. Въ особенности ему нужно было бороться съ двумя препятствіями, находившимися въ связи съ его тѣлесною организаціею: съ застѣнчивостью и забывчивостью,—недостатками, которые вполнѣ могутъ заслонить таланты мальчика. Эта врожденная застѣнчивость въ нѣкоторой степени никогда не оставляла его. При томъ она была поддерживаема его скромностью. При всемъ томъ Кантъ рано обнаружилъ въ себѣ черты быстраго присутствія духа, которое значительно помогало ему въ маленькихъ опасностяхъ, обыкновенно встрѣчающихся съ дѣтьми. Онъ былъ застѣнчивъ, но не труслив. Уже тогда можно было видѣть, что Кантъ обладаетъ достаточною степенью воли и ума, чтобы преодолѣть тѣ тяжелыя препятствія, которыя природа поставила на пути его. Чѣмъ далѣе онъ подвигался на школьномъ поприщѣ, тѣмъ замѣтнѣе становились и его способности и шедшая съ ними рука объ руку страсть къ ученію. Что касается самого преподаванія въ школѣ, то оно всего лучше шло по классическимъ предметамъ,—именно по латинскому языку, которымъ занимался Гейденрейхъ; напротивъ по математикѣ и философіи преподаваніе было очень плохо. Такимъ образомъ случилось, что Кантъ съ особенною любовью занялся классиками, и во время пребыванія въ школѣ вовсе нельзя было замѣтить въ немъ будущаго философа. Съ особенною ревностью читалъ онъ римскихъ классиковъ, и развивалъ на нихъ и стиль и память. Онъ научился правильно и легко писать по-латинѣ, такъ что впослѣдствіи съумѣлъ выражать обычной школьной латинью даже темныя метафизическія матеріи; память его до такой степени сжилась съ римскими поэтами, что онъ до самой старости зналъ наизусть лучшія мѣста изъ поэтовъ, напримѣръ Лукреціеву поэму о природѣ вещей. Въ то время Кантъ совершенно рѣшился было посвятить себя филологіи. Уже онъ воображалъ себя будущимъ филологомъ, пишущимъ латинскія книги, и въ заглавіи выставляющимъ свое имя «Cantius». Въ этой привязанности къ римскимъ писателямъ и въ этихъ планахъ относительно своего призванія, Кантъ сошелся съ двумя товарищами по школѣ, изъ которыхъ одинъ дѣйствительно блистательнымъ образомъ осуществилъ мечты своей юности; это былъ Давидъ Рункенъ,

изъ Штольпе, который подъ именемъ Ruhnkenius пріобрѣлъ себѣ большую славу въ филологическомъ мірѣ. Другой изъ этихъ товарищей Канта былъ Мартинъ Кунде изъ Кёнигсберга, таланты котораго впослѣдствіи были подавлены жизненной нуждой, и заглохли на незначительномъ поприщѣ; онъ умеръ ректоромъ школы въ Растенбургѣ. Эти трое юношей соревновали другъ другу въ филологическихъ занятіяхъ, вмѣстѣ читали своихъ любимыхъ писателей, и вмѣстѣ же строили планы о будущности. По прошествіи многихъ лѣтъ Рункенъ и Кантъ сдѣлались знаменитыми академическими преподавателями,—одинъ въ Лейденѣ, а другой въ Кёнигсбергѣ. Тогда, въ 1771 г. Рункенъ написалъ къ Канту, и въ классическомъ посланіи припоминалъ старому другу проведенное вмѣстѣ время юности въ Collegium Fridercianum. О Кантѣ, какъ философѣ, Рункенъ зналъ въ то время только по наслышкѣ и по разсѣяннымъ кое-гдѣ рецензіямъ его сочиненій; одно изъ такихъ сочиненій случайно попалось и ему. Онъ зналъ не болѣе того, что Кантъ придерживается *англійской философіи* и приписываетъ величайшее значеніе ея изслѣдованіямъ. Онъ проситъ Канта писать свои сочиненія на латинскомъ языкѣ, чтобы ихъ могли читать и голландцы, и англичане, и говоритъ, что это не должно составлять для него никакого труда, потому что онъ еще въ школѣ отлично умѣлъ писать по-латинѣ. Вообще Кантъ, посѣщая съ Рункеномъ высшій классъ, должно быть считался однимъ изъ лучшихъ учениковъ. По крайней мѣрѣ такимъ онъ остался въ памяти друга, который пишетъ о немъ (*): «въ то время было распространено о твоемъ умѣ такое мнѣніе, по которому всѣ предвѣщали, что если ты будешь неопустительно предаваться занятіямъ, то можешь достигнуть высочайшей степени, какая возможна для писателя». Эти ожиданія были конечно можетъ быть преувеличены въ письмѣ латинскою реторикою. Первое воспоминаніе юности въ самомъ началѣ письма посвящено піэтистическимъ наставникамъ,

(*) «Erat tum ea de ingenio tuo opinio, ut omnes praedicarent, posse te, si studio nihil intermisso contenderes, ad id, quod in literis summum est, pervenire».

дисциплина которыхъ представляется въ памяти классическаго филолога какимъ-то злымъ приключеніемъ, которое счастливо и къ лучшему выдержано обоими друзьями: «прошло уже тридцать лѣтъ съ тѣхъ поръ, какъ оба мы находились подъ этою, хотя жестокою, но полезною и не стоющею укоризны дисциплиною фанатиковъ» (*).

Философскія и математическія науки не нашли себѣ въ школѣ своего Гейденрейха. Преподаваніе по этимъ предметамъ осталось безъ всякаго дѣйствія. Вспоминая впослѣдствіи объ этихъ учебныхъ часахъ, Кантъ всегда соглашался со своимъ другомъ Кунде, что тогдашніе учителя ихъ не въ состояніи были воспламенить въ нихъ ни единой искры философіи, а могли развѣ потушить ее.

III. *Университетъ. Время академическаго образованія.*

Совершенно обратно шло у Канта дѣло въ университетѣ. На тѣ науки, которыя находились въ наибольшемъ пренебреженіи въ Фридриховской школѣ, въ университетѣ были направлены лучшія ученыя силы. Философію и математику читалъ тамъ талантливый молодой человѣкъ, Мартинъ Кнутценъ, а физику Готфридъ Теске. Здѣсь открылся Канту новый міръ, который долженъ былъ стать его родиной. Искра, которой не могла въ немъ раздуть школа, загорѣлась здѣсь свѣтлымъ пламенемъ, которое впослѣдствіи стало озаряющимъ солнцемъ для всего мыслящаго міра. Самое сильное вліяніе имѣлъ на Канта Кнутценъ, который вполнѣ ввелъ его въ область математики и философіи, познакомилъ съ трудами Ньютона, и въ качествѣ учителя и друга, помогалъ учащемуся дѣломъ и совѣтомъ.

Кантъ первоначально былъ записанъ на богословскій факультетъ, и уже въ школѣ былъ предназначенъ къ богословскому попри-

(*) «Anni triginta sunt lapsi, cum uterque tetrica illa quidem, sed utili, nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur».

*

щу. Онъ очень добросовѣстно слушалъ и въ совершенствѣ усвоилъ лекціи своего факультета, именно догматическія лекціи Шульца, своего прежняго директора, и уже нѣсколько разъ говорилъ проповѣди въ сосѣднихъ сельскихъ церквахъ, слѣдовательно уже прошелъ полную богословскую школу, когда рѣшился отказаться отъ этого призванія. Различныя причины могли склонить его къ такой перемѣнѣ. Самою сильною причиною было безъ сомнѣнія его рѣшительное предпочтеніе математическихъ и философскихъ занятій; другая причина, подвинувшая его противъ богословія можетъ быть заключалась въ самомъ богословіи,—именно въ томъ піэтистическомъ направленіи, которое было имъ принято и которое въ университетѣ разоблачилось яснѣе чѣмъ въ школѣ, въ видѣ догматики отталкивало сильнѣе, чѣмъ въ формѣ морали и дисциплины, и казалось будущему духовному какимъ-то игомъ, подъ условіемъ котораго онъ только и могъ вступить на церковную должность. Можно вообразить себѣ, какъ невыносимо должно было быть для Канта такое принужденіе совѣсти, и какъ охотно поэтому онъ разстался съ богословіемъ, чтобы избѣжать этого ига. Въ качествѣ богослова Кантъ надѣялся получить въ Кёнигсбергѣ мѣсто младшаго учителя; онъ желалъ этого для того, чтобы остаться въ университетскомъ городѣ и имѣть возможность посвящать себя научнымъ интересамъ. Такія учительскія мѣста были въ то время на богословскомъ поприщѣ первыми ступенями, предшествовавшими духовнымъ должностямъ. Кантъ не получилъ желаемаго мѣста: въ этой незначительной должности его перебилъ одинъ очень незначительный конкуррентъ. Это обстоятельство есть можетъ быть послѣдняя практическая причина, оттолкнувшая его навсегда отъ богословскаго пути.

Канту нельзя было долѣе оставаться въ Кёнигсбергѣ. Тѣхъ небольшихъ средствъ, которыя онъ доставалъ и могъ доставать частными уроками, недостаточно было для жизни; и такъ какъ въ это время смерть отца (1746) еще болѣе разстроила его обстоятельства, то ему ничего не оставалось дѣлать, какъ оставить Кёнигсбергъ, и обезпечить свое внѣшнее положеніе, ставши домашнимъ учителемъ. Онъ могъ надѣяться, что на этомъ

мѣстѣ у него будетъ оставаться довольно времени для продолженія своихъ ученыхъ занятій, и что можетъ быть ему удастся скопить столько денегъ, чтобы имѣть возможность впослѣдствіи посвятить себя собственному призванію. Цѣлью его жизни была академическая ученая должность. Чтобы вступить на это поприще, Канту, кромѣ научной, нужна была еще особенная экономическая подготовка, требовавшая можетъ быть болѣе времени, нежели первая. Въ самомъ дѣлѣ Кантъ уже успѣлъ доказать свои научныя способности однимъ блестящимъ трудомъ. На поворотѣ отъ своихъ университетскихъ учебныхъ лѣтъ къ своей учительской жизни, какъ будто въ заключеніе академическаго періода, онъ написалъ первое изъ своихъ сочиненій: «*Мысли объ истинномъ измѣреніи живыхъ силъ въ природѣ*», въ которомъ старался самостоятельно разрѣшить одинъ изъ трудныхъ и глубокихъ спорныхъ вопросовъ философіи природы. Это сочиненіе было напечатано имъ на собственное иждивеніе, съ помощью одного изъ родственниковъ со стороны матери. Мы не будемъ теперь говорить о содержаніи этого сочиненія, такъ какъ здѣсь мы изображаемъ внѣшнюю исторію жизни нашего философа, и оставляемъ до слѣдующихъ отдѣловъ подробное изложеніе внутренняго его развитія. Упомянутый трудъ, которымъ Кантъ заключилъ свою академическую жизнь, составляетъ первый его шагъ на новомъ поприщѣ.

Въ продолженіе девяти лѣтъ (1746—1755) Кантъ былъ домашнимъ учителемъ въ трехъ различныхъ семействахъ, — сначала у реформатскаго пастора близь Гумбиннена, потомъ у помѣщика фонъ-Гюльзена въ Арендорфѣ близъ Морунгена, и наконецъ въ домѣ графа Кайзерлинга изъ Раутенбурга, проживавшаго большую часть года въ Кёнигсбергѣ. Эти девять лѣтъ составляютъ тихій и неслышный періодъ въ жизни Канта. О нихъ мы не имѣемъ никакихъ обстоятельныхъ свѣдѣній. Самъ Кантъ свидѣтельствовалъ, что его педагогическая теорія была лучше его практики, или — какъ онъ обыкновенно выражался, нѣсколько усиливая контрастъ—едва ли когда при лучшихъ правилахъ существовалъ худшій гувернёръ. Впрочемъ онъ вѣроятно съ большимъ искусствомъ и тактомъ приспособился къ труднымъ от-

ношеніямъ жизни домашняго учителя. По крайней мѣрѣ онъ пріобрѣлъ любовь и привязанность со стороны своихъ питомцевъ и высокую степень уваженія со стороны родителей. Съ семействами Гюльзенъ и Кайзерлингъ онъ остался въ дружбѣ, и въ особенности съ послѣднимъ находился въ постоянныхъ общественныхъ сношеніяхъ. Одинъ изъ младшихъ Гюльзеновъ былъ впослѣдствіи порученъ ему какъ пансіонеръ и замѣчено, что воспитанники Канта изъ семейства Гюльзенъ были одними изъ первыхъ прусскихъ помѣщиковъ, уничтожившихъ крѣпостныя отношенія своихъ крестьянъ.

IV. *Преподаваніе и служба въ университетѣ.*

Наконецъ въ 1755 году приспѣла для Канта удобная пора пріобрѣсти права на преподаваніе. Въ политическомъ отношеніи это время конечно было весьма неблагопріятно; это было за годъ до начала семилѣтней войны. 12 Іюня 1755 года Кантъ получилъ ученую степень за трактатъ объ огнѣ, снискавшій себѣ полное одобреніе со стороны прежняго учителя Канта, Теске. За вторую диссертацію «о началахъ метафизическаго познанія», которая была публично защищаема Кантомъ 27-го сентября того же года, онъ былъ сдѣланъ приватдоцентомъ философіи въ кёнигсбергскомъ университетѣ. Вслѣдствіе королевскаго распоряженія, послѣдовавшаго въ 1749 году, въ должность экстраординарнаго профессора могъ быть избранъ только тотъ, кто защитилъ на диспутахъ три печатныхъ сочиненія. Послѣднее условіе Кантъ выполнилъ въ апрѣлѣ 1756 года, защитивъ сочиненіе о «физической монадологіи». Такимъ образомъ первыя ступени академическаго поприща были пройдены благополучно. До сихъ поръ все зависѣло отъ самого Канта, и дѣло шло быстро. Но отнынѣ нужно было положиться на помощь судьбы и на обстоятельства, а такъ какъ они были неблагопріятны, то внѣшніе успѣхи на начатомъ поприщѣ были чрезвычайно медленны. Кантъ долженъ былъ пятнадцать лѣтъ пробыть приватдоцентомъ, прежде чѣмъ ему удалось занять ординарную профессуру.

Мы сейчасъ же приведемъ тѣ препятствія, которыя встрѣтилъ Кантъ, и которыя такъ сильно затруднили его движеніе на академическомъ поприщѣ. Вскорѣ послѣ третьяго диспута Кантъ просилъ себѣ мѣста экстраординарнаго профессора математики и философіи. Оно было вакантнымъ съ 1751 г. послѣ смерти его учителя Кнутцена. Но война была уже на порогѣ и прусское правительство рѣшилось не замѣщать экстраординарныхъ профессуръ. Итакъ просьба не была уважена. Два года спустя (1758) открылась каѳедра ординарнаго профессора логики и метафизики, которая должна была быть замѣщена не смотря на войну. Кантъ искалъ этой каѳедры, но вмѣстѣ съ нимъ просился на нее другой приватдоцентъ, Букъ, преподававшій тѣ же предметы какъ Кантъ, и преподававшій ихъ долѣе Канта. Уже въ началѣ этого года русскіе овладѣли провинціею Пруссіею и 22 января вошли въ Кёнигсбергъ. Все управленіе провинціею, военное и гражданское, а слѣдовательно и замѣщеніе академическихъ должностей, находилось въ рукахъ русскаго генерала. Просьбу Канта поддерживалъ старый его учитель Шульцъ, поведеніе котораго въ этомъ дѣлѣ весьма характеристично. Старинная благосклонность къ прежнему питомцу боролась въ немъ съ ненавистью къ отступившемуся отъ богословія философу. Самъ Шульцъ былъ правовѣрный вольфіанецъ, а Кантъ, между тѣмъ, въ своемъ пробномъ сочиненіи объявилъ себя въ нѣкоторыхъ рѣшительныхъ точкахъ противникомъ Вольфа. Такимъ образомъ Шульцъ по многимъ причинамъ находился относительно Канта въ нерѣшительномъ настроеніи. Но болѣе всего онъ хотѣлъ увѣриться въ религіозныхъ убѣжденіяхъ Канта. Шульцъ призвалъ къ себѣ Канта, и едва тотъ вошелъ въ комнату, весьма торжественно спросилъ его: «боитесь ли вы Бога отъ всего сердца?» Явно, что онъ хотѣлъ сказать этимъ вопросомъ больше, нежели простодушно думаетъ Боровскій:—будто бы онъ хотѣлъ подъ этою печатью обезпечить себѣ молчаніе Канта. И на этотъ разъ Канту не посчастливилось. Русскій генералъ отказалъ ему въ мѣстѣ и отдалъ его соискателю Канта.

Къ концу войны времена измѣнились къ лучшему. Съ вос-

шествіемъ на престолъ Петра III, въ началѣ 1762 года состоялся миръ между Пруссіею и Россіею, и русская вражда превратилась въ союзныя отношенія. Покоренныя провинціи были возвращены, и кёнигсбергскій университетъ опять поступилъ въ прусское управленіе. Лекціями и сочиненіями, изъ которыхъ одно въ то самое время было удостоено берлинскою академіею второй преміи, Кантъ обратилъ на себя вниманіе прусскаго правительства. Онъ долженъ былъ получить первую вакантную профессуру. Но по новой несчастной случайности, первая каѳедра, освободившаяся въ іюлѣ 1762 года, была каѳедра поэзіи. Естественнымъ образомъ Кантъ не думалъ искать этой каѳедры, съ которой была связана обязанность цензировать всѣ стихотворенія на торжественные случаи, и приготовлять оффиціяльныя стихотворенія ко всѣмъ академическимъ торжествамъ, къ празднику Рождества, ко днямъ коронаціи, рожденія короля и т. п. Но когда, по окончаніи войны, нужно было замѣстить вакантную каѳедру, взоры правительства обратились на Канта. Министръ, завѣдывавшій въ то время управленіемъ прусскихъ университетовъ, писалъ въ попечительный совѣтъ кёнигсбергскаго университета, и требовалъ свѣденія о нѣкоторомъ тамошнемъ магистрѣ, по имени Эммануилѣ Кантѣ, сдѣлавшемся извѣстнымъ министерству по нѣкоторымъ сочиненіямъ, изъ которыхъ видна весьма основательная ученость. «Имѣетъ ли онъ необходимыя дарованія и расположеніе для того, чтобы быть профессоромъ поэзіи?» Кантъ отклонилъ отъ себя предлагаемое мѣсто и просилъ правительство имѣть его въ виду при болѣе удобномъ случаѣ. Министръ сдѣлалъ распоряженіе, «чтобы магистръ Эммануилъ Кантъ, ради пользы кёнигсбергской академіи былъ помѣщенъ на должность при другомъ случаѣ».

Случай вышелъ въ слѣдующемъ году. Но открывшееся мѣсто было не академическая должность, а скромное званіе помощника библіотекаря въ королевской дворцовой библіотекѣ, съ еще болѣе скромнымъ содержаніемъ въ 62 талера въ годъ. Кабинетскимъ указомъ отъ 14 февраля 1766 года это мѣсто было отдано «достойному и прославившемуся своими учеными сочине-

ніями магистру Канту». Это было первое должностное мѣсто Канта. Онъ получилъ его на 42-мъ году отъ рожденія.

Наконецъ послѣ пятнадцатилѣтнихъ ожиданій и столь многихъ напрасныхъ усилій Кантъ достигъ давно заслуженной цѣли. Въ ноябрѣ 1769 года онъ получилъ приглашеніе въ Эрлангенъ, на должность ординарнаго профессора по своей специяльной наукѣ, а въ январѣ слѣдующаго года подобное же приглашеніе въ Іену. Такъ какъ Кантъ не имѣлъ никакихъ видовъ въ Кёнигсбергѣ, то онъ готовъ уже былъ согласиться на приглашеніе въ Эрлангенъ. На предварительный запросъ онъ уже далъ утвердительный отвѣтъ. Но еще во-время открылось въ самомъ Кёнигсбергѣ мѣсто, соотвѣтствовавшее желаніямъ Канта. Освободилась каѳедра математики. Букъ, занимавшій профессуру логики и метафизики, въ которой было отказано Канту русскимъ правителемъ, перешелъ на открывшуюся каѳедру, а Кантъ сдѣланъ былъ на мѣсто Бука ординарнымъ профессоромъ логики и метафизики. Слѣдовательно это было то самое мѣсто, котораго Кантъ тщетно добивался двѣнадцать лѣтъ тому назадъ. Предъ вступленіемъ на каѳедру, онъ публично защищалъ 20 августа 1770 г. сочиненіе, трактовавшее «о формахъ и принципахъ чувственнаго и умопостигаемаго міра». Маркъ Герцъ, одинъ изъ ближайшихъ и наиболѣе зрѣлыхъ учениковъ Канта, былъ при этомъ случаѣ его респондентомъ. Сочиненіе уже содержало въ себѣ основаніе критической философіи. Кантъ вступилъ на новый открытый имъ путь, и въ этомъ сочиненіи защищалъ уже основныя понятія совершенно новой философіи. Такимъ образомъ 1770 годъ составляетъ великую поворотную точку въ жизни Канта; онъ составляетъ эпоху какъ въ отношеніи къ внѣшнему положенію философа, такъ и въ отношеніи къ его внутреннему, научному развитію.

Положеніе, пріобрѣтенное теперь, Кантъ занималъ безъ всякихъ дальнѣйшихъ улучшеній до самой смерти, и съ добросовѣстною пунктуальностью исполнялъ пока могъ всѣ связанныя съ нимъ обязанности. Въ 1772 г. онъ отказался отъ отнимавшаго время и обременительнаго въ нѣкоторыхъ другихъ отношеніяхъ мѣста при библіотекѣ, и посвятилъ себя исключительно своимъ

лекціямъ и ученымъ занятіямъ. Великая идея совершеннаго преобразованія и реформы философіи постоянно занимала его въ продолженіе этого десятилѣтія. Медленно шелъ онъ впередъ по факультету. Изъ числа членовъ его только первые четыре засѣдали въ академическомъ сенатѣ. Въ 1780 г. Кантъ получилъ четвертое мѣсто въ факультетѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ мѣсто въ сенатѣ. Лѣтомъ 1786 г. онъ сдѣланъ былъ ректоромъ университета, и въ качествѣ ректора долженъ былъ отъ лица академіи говорить рѣчь королю Фридриху Вильгельму II, который тогда вступилъ на престолъ, и прибылъ въ Кёнигсбергъ для принятія присяги. Боровскій замѣчаетъ въ своей рукописи, что Кантъ при этомъ случаѣ былъ особенно отличенъ министромъ Герцбергомъ. Весьма замѣчательно, что Кантъ, не искавшій такой чести, вычеркнулъ изъ рукописи это мѣсто. Лѣтомъ 1788 года онъ избранъ былъ во второй разъ ректоромъ, и еще до 1792 года сдѣланъ сеніоромъ какъ философскаго факультета, такъ и всей академіи (*).

V. *Академическая учебная дѣятельность.*

Мы сдѣлали внѣшній очеркъ должностнаго положенія Канта. Теперь нужно обратить вниманіе на самое отправленіе принятыхъ имъ должностей, на его преподавательскую дѣятельность, на характеръ и объемъ его академическихъ чтеній. Во время зимняго семестра съ 1755 на 1756 г. Кантъ читалъ первую свою лекцію. Боровскій присутствовалъ при открытіи лекцій Канта. «Онъ жилъ тогда, - разсказываетъ этотъ очевидецъ, — въ домѣ профессора Кипке на Нейштатѣ, и имѣлъ здѣсь просторную аудиторію, которая вся, вмѣстѣ съ сѣнями и лѣстницею, наполнена была почти невѣроятнымъ множествомъ студентовъ. Казалось Канта смутило на первый разъ множество слушателей.

(*) Чтобы охарактеризовать экономическое положеніе Канта, достаточно указать на тотъ фактъ, что Кантъ послѣ восшествія на престолъ Фридриха Вильгельма II, получилъ прибавку въ 220 талеровъ, и съ тѣхъ поръ сталъ получать 620 талеровъ годоваго жалованья.

Непривыкшій еще къ своему дѣлу, онъ почти совершенно растерялся, говорилъ еще тише обыкновеннаго, часто поправлялся, но это самое только сильнѣе возбудило наше удивленіе къ человѣку, о громадной учености котораго мы уже заранѣе получили предубѣжденіе, и который тутъ являлся предъ нами чрезвычайно скромнымъ, хотя не трусливымъ. Въ слѣдующіе часы дѣло шло совершенно иначе. Лекція была, какъ и вообще его лекціи, нетолько основательна, но и жива и пріятна». Всѣ, кто только слушалъ Канта, хвалятъ его лекціи, находя, что они вообще были очень поучительны и возбудительны, иногда даже полны высокихъ порывовъ и воодушевленія, когда это допускалъ самый предметъ. Въ своихъ чтеніяхъ Кантъ постоянно имѣлъ въ виду истинную задачу академическаго преподавателя, и именно преподавателя философіи. Онъ не столько старался передавать готовыя свѣдѣнія, сколько *возбуждать* и располагать умы къ самодѣятельности и самостоятельному мышленію. Тысячу разъ онъ высказывалъ со своей каѳедры, что у него должно учиться не *философіи*, а *философствованію*. Поэтому передача окончательныхъ и готовыхъ результатовъ никакъ не была у него главнымъ дѣломъ; онъ производилъ предъ слушателями самое изслѣдованіе, показывалъ научную операцію, заставлялъ предъ ихъ глазами мало по малу возникать правильныя понятія, такимъ образомъ вовлекалъ въ свое чтеніе самодѣятельное мышленіе слушателей, и самымъ методомъ ученія требовалъ отъ нихъ полнаго вниманія и сосредоточенности. Такія чтенія конечно годились не для всякаго; они были разсчитаны на воспріимчивыя и хорошія головы, и потому множество посредственныхъ слушателей современемъ оставило ихъ. Кантъ съ неудовольствіемъ смотрѣлъ даже на записывающихъ лекціи слушателей; ему хотѣлось такихъ, вниманіе которыхъ вполнѣ и нераздѣльно принадлежало бы лекціи. При такомъ постоянномъ и удачномъ стремленіи побудить слушателей къ самостоятельному мышленію, не столько сообщать истину, сколько доводить до того, чтобы она сама зарождалась въ другихъ, Кантъ на каѳедрѣ, въ качествѣ преподавателя философіи, *никогда* не держалъ себя собственно *догматически*.

Кантъ читалъ, согласно тогдашнему обычаю, по существовав-

шимъ учебникамъ. При большомъ числѣ лекцій, которыя онъ имѣлъ, это вспомогательное средство нужно было какъ для него самого, такъ и для слушателей. Впрочемъ онъ не связывалъ себя учебникомъ, и никогда не доводилъ своихъ лекцій до степени рабскаго объясненія печатныхъ параграфовъ. Онъ давалъ самому себѣ ту свободу развитія мыслей, къ которой хотѣлъ пріучить своихъ слушателей. Такъ, часто онъ непринужденно предавался теченію своихъ мыслей, и только когда онѣ наконецъ слишкомъ далеко уходили отъ данной темы, онъ вдругъ прерывалъ нить своего изложенія словами: «и прочее» или «и такъ далѣе», и съ обычнымъ выраженіемъ: «in summa (вкратцѣ) господа!» возвращался къ собственному предмету изслѣдованія. Кромѣ этой свободы чтенія, слушателей, даже не отличавшихся способностью и расположеніемъ къ самодѣятельности въ мышленіи, приковывала еще одушевленная дикція, граціозные и иногда даже поэтическіе обороты мысли, которые онъ умѣлъ употреблять, приводя для большей наглядности изложенія всякаго рода примѣры изъ сокровищъ своей начитанности, изъ поэтовъ, путешествій, историческихъ сочиненій. Такъ какъ при подобномъ способѣ изложенія все его вниманіе сосредоточивалось на дѣлѣ, то всякая помѣха была для него несносна. Самая незначительная бездѣлица, которая нарушала обычный порядокъ, напримѣръ бросающаяся въ глаза особенность въ одеждѣ студента, могла его развлечь. Яхманъ разсказываетъ характеристическій и комическій случай такого рода. Кантъ, для большаго даже внѣшняго сосредоточенія себя, имѣлъ обыкновеніе останавливать свои глаза на комъ-нибудь изъ ближайшихъ слушателей, и какъ-будто къ нему обращать свои доказательства. Однажды онъ находитъ передъ собою слушателя, у котораго случайно недоставало пуговицы. Кантъ замѣчаетъ это, невольно обращаетъ свой взоръ на то мѣсто гдѣ не находитъ пуговицы, и всю лекцію читаетъ необыкновенно разсѣянно.

Краткій курсъ лекцій Канта обнималъ тѣ науки, по которымъ онъ держалъ публичный диспутъ: математику, физику, логику и метафизику; обширный — естественное право, мораль, богословіе, физическую географію и антропологію. Въ первые года Кантъ ограничивался краткимъ курсомъ. Учебники, по которымъ онъ читалъ, были: по математикѣ и физикѣ—Вольфа и Эбергарда, по логикѣ—Баумейстера, а впослѣдствіи Мейера, по метафизикѣ — сначала Баумейстера, а потомъ Баумгартена.

Съ 1760 г. онъ постепенно расширялъ свой курсъ, чтобы, поучая и возбуждая, дѣйствовать на болѣе обширную сферу какъ факультетскихъ академическихъ занятій, такъ и научнаго образованія вообще. Такъ для богослововъ читалъ онъ философію религіи, или естественное богословіе, а для всевозможныхъ родовъ слушателей антропологію и физическую географію. Послѣ того, какъ въ 1763 и 1764 годахъ онъ написалъ трактатъ «объ единственно возможномъ основаніи для доказательства бытія Божія» и свои «наблюденія надъ чувствомъ прекраснаго и высокаго», онъ включилъ и эти предметы въ свой курсъ подъ рубриками: «критика доказательствъ бытія Божія» и «ученіе о прекрасномъ и высокомъ».

Сорокъ лѣтъ Кантъ исполнялъ свою должность съ величайшею ревностью. Тутъ начались затрудненія; сначала непріятныя столкновенія съ правительствомъ отбили у него охоту отъ лекцій, а скоро потомъ постоянно возрастающая дряхлость сдѣлала невозможнымъ ихъ чтеніе. Въ 1794 г. онъ прекратилъ свои чтенія по раціональному богословію, предмету, возбуждавшему подозрѣнія правительства. Лѣтомъ 1795 года онъ отказался отъ всѣхъ приватныхъ лекцій, и продолжалъ только публичныя чтенія по логикѣ и метафизикѣ. Осенью 1797 г. Кантъ навсегда оставилъ всякую преподавательскую дѣятельность.

Онъ читалъ ежедневно по два часа, которые были у него строго опредѣлены, какъ и вообще все распредѣленіе его времени. Въ первые года онъ читалъ даже четыре или пять часовъ ежедневно. Четыре раза въ недѣлю онъ читалъ утромъ отъ 7—9 часовъ, два раза отъ 8—10, и кромѣ того въ воскресенье вечеромъ отъ 7 — 8 часовъ занимался репетиціею. Въ назначенные часы онъ являлся съ необыкновенною пунктуальностью. Яхманъ увѣряетъ, что въ теченіе девяти лѣтъ, въ продолженіе которыхъ онъ слушалъ лекціи Канта, онъ не можетъ припомнить

ни одного случая, чтобы Кантъ опустилъ хотя бы одну лекцію, или опоздалъ на четверть часа (*).

Понятно, что въ теченіе сорока лѣтъ сила преподаванія Канта мало по малу ослабѣвала, тѣмъ болѣе, что его чтенію постоянно неблагопріятствовали внѣшнія средства, именно у него былъ слабый голосъ. Пока внутренняя живость изложенія, имя преподавателя, новизна предмета дѣйствовали на слушателей, слабый органъ Канта былъ только причиною, еще болѣе усилившею вниманіе слушателей. Со временемъ изложеніе вѣроятно потеряло и свою внутреннюю живость. Въ первые года Кантъ умѣлъ производить на слушателей весьма сильное впечатлѣніе и увлекать за собою болѣе воспріимчивыхъ изъ нихъ, въ особенности когда, съ помощью своихъ любимыхъ поэтовъ Галлера и Попа, онъ дѣлалъ себя доступнымъ и для фантазіи. Подобная лекція однажды такъ сильно подѣйствовала на одного изъ слушателей, что онъ выразилъ ея мысли въ стихотвореніи, которое и подалъ на другой день Канту. Стихотвореніе такъ понравилось философу, что онъ прочиталъ его въ аудиторіи. Этотъ слушатель-поэтъ былъ Гердеръ, который въ то время (отъ 1762 — до 1764) занимался въ Кёнигсбергѣ, и слушалъ лекціи Канта. Обращаясь ко времени своей академической юности Гердеръ въ «письмахъ для споспѣшествованія гуманности» живыми и теплыми красками обрисовалъ тогдашняго учителя. Это мѣсто, посвященное имъ воспоминанію о Кантѣ, возвышаетъ его самого болѣе, чѣмъ его позднѣйшая неблагонамѣренная и неудачная полемика противъ критической философіи. «Я имѣлъ счастье,—пишетъ Гердеръ,—знать одного философа, бывшаго моимъ учителемъ. Въ цвѣтущіе года своей жизни онъ обладалъ радостною бодростью юноши, которая, какъ я думаю, сопровождала его и до его глубочайшей старости. Его открытое, созданное для мышленія чело было сѣдалищемъ невозмутимой ясности и радости; обильнѣйшая мыслями рѣчь текла изъ его устъ; шутка, острота, юморъ всегда находились въ его власти, и его ученая лекція была самою занимательною бесѣдою. Какъ онъ изслѣдовалъ Лейбница, Вольфа, Баумгартена, Крузіуса, Юма и слѣдилъ за законами природы Ньютона, Кеплера и физиковъ, такъ же точно принималъ онъ появившіяся тогда сочиненія Руссо, его *«Эмиля»* и *«Элоизу»*, равно какъ всякое сдѣлавшееся ему извѣстнымъ открытіе въ природѣ, оцѣнивалъ ихъ и всегда снова возвращался къ чуждому предубѣжденій познанію природы и къ нравственному достоинству человѣка. Исторія человѣка, народовъ и природы, естественныя науки и опытъ, служили ему источниками для оживленія своего чтенія и разговора; онъ не относился равнодушно ни къ чему, достойному знанія; никакая интрига, никакая секта, никакое предубѣжденіе, никакая жажда авторитета не имѣли для него ни малѣйшей привлекательности сравнительно съ расширеніемъ и разъясненіемъ истины. Онъ ободрялъ и пріятно понуждалъ къ самостоятельному мышленію; деспотизмъ былъ чуждъ его духу. Человѣкъ этотъ, имя котораго я произношу съ величайшею благодарностью и благоговѣніемъ, есть Эммануилъ Кантъ; съ удовольствіемъ я смотрю на его образъ, стоящій передо мною» (*).

(*) Iachmann Br. IV. S. 27.

Тридцать лѣтъ спустя явился въ Кёнигсбергѣ Фихте, чтобы учиться у Канта. Послушавъ его въ аудиторіи, Фихте пишетъ въ своемъ дневникѣ: «я былъ на лекціи Канта и нахожу, что и тутъ мои ожиданія не оправдались: его чтеніе сонливо». Фихте явился въ Кёнигсбергъ съ преувеличенными мечтами о Кантѣ, которыхъ дѣйствительный Кантъ не оправдалъ. Въ этомъ нельзя видѣть что-нибудь дурное для Канта; напротивъ, сужденіе Фихте можетъ быть также справедливо, какъ сужденіе Гердера. Чтеніе описанное Гердеромъ тридцатью годами моложе того, которое слышалъ Фихте.

Самое большое число слушателей посѣщало лекціи Канта по антропологіи и физической географіи, предназначившіяся для об-

(*) *Herder's Werk.* Philos. u. eschichte Bd. XIV. Br. 49. S. 47. *Schubert* S. 41.

ширной сферы образованныхъ классовъ. При этомъ курсѣ Кантъ имѣлъ въ виду распространить въ публикѣ, въ духѣ научнаго просвѣщенія, тѣ полезныя познанія, тѣ приложимыя и интересныя свѣдѣнія, то знаніе міра и людей, которыя онъ самъ усвоилъ себѣ въ изумительной степени. Постоянныя занятія географіею и этнографіею составляли для него научный отдыхъ и развлеченіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ этими занятіями дополнялись его философскія умозрѣнія. Со всѣхъ сторонъ мысли Канта обращались къ одному предмету, въ которомъ, какъ въ центрѣ, сходились всѣ его изслѣдованія. Этимъ предметомъ была *человѣческая природа*. Чтобы понять человѣческую природу, какъ она есть въ себѣ, какъ она предшествуетъ всякому опыту, и что она представляетъ независимо отъ него въ своей первоначальности, для этого нужно было именно то умозрительное пониманіе, которое создало критическую философію. Чтобы познать человѣческую природу въ томъ видѣ, въ какомъ представляетъ ее опытъ, въ какомъ она является при данныхъ міровыхъ отношеніяхъ; для этого нуженъ былъ основательный и обширный міровый опытъ. Кантъ, не дѣлавшій никакихъ путешествій, не могъ почерпнуть такого познанія человѣческихъ вещей изъ собственнаго наблюденія. Поэтому путешествія замѣнилъ онъ *описаніями путешествій*, которыя читалъ съ величайшимъ удовольствіемъ и ревностью. При очень хорошей памяти Кантъ обладалъ чрезвычайно живымъ воображеніемъ, которое слѣдило въ описаніяхъ предметовъ за мельчайшими подробностями и столь отчетливо отпечатлѣвало и удерживало ихъ, что предметы являлись предъ нимъ такъ, какъ будто бы они были на лицо. Канта можно было иногда принять за туриста: до такой степени точно и живо разсказывалъ онъ объ особенностяхъ чужихъ странъ и городовъ и пр. Однажды онъ такъ вѣрно и подробно изобразилъ лондонскій вестминстерскій мостъ, его видъ, размѣры и пропорціи, что англичанинъ, слушавшій разсказъ, принялъ Канта за архитектора, прожившаго нѣсколько лѣтъ въ Лондонѣ. Въ другой разъ онъ подобнымъ же образомъ говорилъ объ Италіи, какъ будто бы изучилъ эту страну собственнымъ продолжительнымъ наблюденіемъ. Можно заключить отсюда, какъ привлекательны и поучительны должны были быть его лекціи физической географіи, оживленныя этою рѣдкою способностью богатаго и рисующаго мельчайшія подробности воображенія. Ихъ посѣщали во множествѣ не только студенты, но и образованные люди зрѣлаго возраста различныхъ сословій. Слава о нихъ была такъ распространена, что даже лица, жившія далеко отъ Кёнигсберга, старались достать записки этихъ лекцій. Къ числу такихъ отдаленныхъ слушателей Канта принадлежалъ тогдашній прусскій министръ фонъ-Цедлицъ, который въ духѣ Фридриха способствовалъ просвѣщенію и въ особенности покровительствовалъ кантовской философіи. Черезъ годъ послѣ вступленія Канта въ профессорскую должность, Цедлицъ былъ поставленъ во главѣ духовнаго департамента, и ему порученъ былъ надзоръ надъ всею системою прусскаго обученія. Онъ хотѣлъ дать полнѣйшую свободу мнѣніямъ, въ особенности ученымъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ устранить зло, какое причиняли академическому преподаванію устарѣлые и сдѣлавшіеся негодными теоріи и учебники. Въ этомъ духѣ министръ въ декабрѣ 1775 г. писалъ въ кёнигсбергскій университетъ; профессорамъ было запрещено читать по устарѣвшимъ учебникамъ. Преподаваніе должно было получить философскій характеръ; крузіанская философія не должна быть больше преподаваема. Въ числѣ похвальнѣйшихъ исключеній былъ названъ, вмѣстѣ съ Рейшемъ, Кантъ, и былъ поставленъ какъ-бы въ образецъ прочимъ университетскимъ преподавателямъ. Закоренѣлымъ крузіанцамъ, какъ напримѣръ, Вейману и Влохаціусу было предложено читать другіе предметы. Благонамѣренный рескриптъ былъ написанъ въ нѣсколько повелительномъ тонѣ, сообразномъ съ просвѣщеніемъ тогдашней эпохи: приказывалось профессорамъ, чтобы они перестали быть ограниченными.

О Кантѣ лично Цедлицъ имѣлъ весьма высокое мнѣніе. Такъ въ февралѣ 1778 года онъ въ частномъ письмѣ пишетъ Канту: «я слушаю теперь у васъ лекціи по физической географіи, мой любезный г. профессоръ Кантъ; конечно самое малое что я могу сдѣлать для васъ, состоитъ въ томъ, чтобы засвидѣтельствовать вамъ за нихъ мою благодарность. Какъ ни странно покажется вамъ это, при разстояніи около 80 миль, но я

долженъ дѣйствительно сознаться, что нахожусь въ положеніи студента, который или далеко сидитъ отъ каѳедры, или еще не привыкъ къ дикціи профессора, потому что рукопись, которую я читаю теперь, написана нѣсколько неясно, и даже по мѣстамъ неправильно. Между тѣмъ то, что я успѣваю разобрать, возбуждаетъ живѣйшее желаніе знать остальное. Если бы я сталъ васъ просить напечатать ваши лекціи, то можетъ быть это было бы вамъ непріятно; но я надѣюсь, что вы не откажете мнѣ въ просьбѣ помочь мнѣ добыть для переписки ваши лекціи, болѣе тщательно записанныя. И если вы не можете этого для меня сдѣлать, не смотря на мое нелицемѣрнѣйшее обѣщаніе не давать никому рукописи, то пусть по крайней мѣрѣ это письмо послужитъ вамъ къ удостовѣренію, что я невыразимо высоко цѣню васъ и ваши познанія».

Когда въ слѣдующемъ году съ смертію Мейера сдѣлалась вакантною каѳедра философіи въ Галле, министръ предложилъ Канту на блестящихъ условіяхъ эту первую въ Пруссіи профессуру философіи; но Кантъ дважды отказывался отъ нея. Ни большое жалованье, ни виды на болѣе обширный кругъ слушателей, ни титулъ, приготовленный для него министромъ, не могли склонить Канта оставить свой любезный Кёнигсбергъ (*).

VI. *Основаніе и развитіе критической философіи.*

Въ это самое время Кантъ занимался обработкой своего главнаго творенія. То, что Кантъ открылъ и изложилъ съ полною ясностью еще въ 1770 году въ своей диссертаціи, было зародышемъ, изъ котораго произошла новая система философіи. Медленно и вѣрно, какъ того требовала трудность задачи и основательность Канта, постепенно подвигался къ концу этотъ огромный трудъ.

Область новаго изслѣдованія была такъ обширна, что съ каждымъ шагомъ впередъ казалось все болѣе и болѣе отдалялась его цѣль. По крайней мѣрѣ самъ Кантъ представлялъ себѣ цѣль своего труда гораздо ближе, чѣмъ она была. Письма, писанныя имъ въ эти годы къ Марку Герцу въ Берлинъ, даютъ намъ нѣкоторое объясненіе замедленія дѣла. Вмѣстѣ съ тѣмъ эти письма суть единственныя извѣстія, дошедшія до насъ изъ мастерской критической философіи.

(*) Brief des Ministers vom 28 Mai 1778. См. *Schubert*, S. 63, 64.

Идея новой философіи съ 1770 года ясно представлялась уму Канта. Онъ зналъ, что дѣло идетъ о нѣкоторой критикѣ чистаго разума какъ въ отношеніи къ теоретическому, такъ и къ практическому познанію. Уже въ февралѣ 1772 года онъ пишетъ къ Герцу: «я теперь въ состояніи представить критику чистаго разума, излагающую природу какъ теоретическаго, такъ и практическаго познанія (на сколько послѣднее интеллектуально). Первую часть ея, содержащую въ себѣ источники метафизики, ея методъ и предѣлы я обработаю прежде, а потомъ уже займусь чистыми принципами нравственности, и что касается до первой части, *издамъ ее приблизительно чрезъ три мѣсяца*» (*). Все сочиненіе должно было въ двухъ частяхъ обнять то, что впослѣдствіи появилось въ видѣ трехъ отдѣльныхъ критикъ: критики чистаго разума, критики практическаго разума и критики разсудка. Въ то время Кантъ предполагалъ, что онъ въ состояніи будетъ окончить и издать «критику чистаго разума» въ три мѣсяца.

Въ іюнѣ того же года онъ пишетъ къ Герцу, что онъ занятъ подробною обработкою сочиненія «*О границахъ чувственности и разума*». Это тѣ два изслѣдованія, которые впослѣдствіи вошли въ критику чистаго разума, въ ея элементарное ученіе (какъ трансцендентальная эстетика и логика). Но скоро сдѣлалось яснымъ, что познаніе должно быть нетолько обосновано, но и строго ограничено; что для окончательнаго разрѣшенія критическаго вопроса требуется «дисциплина, канонъ и архитектоника чистаго разума», словомъ то, что впослѣдствіи критика чистаго

(*) J. *Kant's Briefe*, herausgegeben von Schubert, Sämmtliche Werke Th. XI. Abth. 1. S. 28.

*

разума назвала своей методологіей. «Эту работу, — писалъ Кантъ въ ноябрѣ 1776, — я не надѣюсь кончить даже къ Пасхѣ, и думаю, что она займетъ у меня часть слѣдующаго лѣта». Здѣсь же Кантъ жалуется на свое постепенно ослабѣвающее здоровье.

Въ самомъ Кантѣ уже сложилась система новой философіи, идея цѣлаго. Но прежде всякаго систематическаго выполненія нужно создать для него основу посредствомъ критическаго изслѣдованія. Эта критика философіи представляетъ необыкновенныя трудности именно со стороны формы изложенія, которая должна быть понятною и убѣдительною для всякаго мыслящаго человѣка. Вотъ почему въ августѣ 1777 года Кантъ пишетъ, что именно эта критика лежитъ какъ камень на дорогѣ его систематическихъ работъ; что всѣ его старанія теперь направлены только на то, чтобы сдвинуть этотъ камень, и что онъ надѣется кончить это дѣло еще въ продолженіе настоящей зимы. Работа подвигается впередъ; но и лѣтомъ слѣдующаго года она не приходитъ къ концу. По числу листовъ она не должна была быть *велика*, но главная трудность заключалась въ самомъ предметѣ. «Я думаю, — пишетъ Кантъ въ слѣдующемъ году, — что вы найдете основательными причины замедленія, если обратите вниманіе на свойство предмета и самаго предпріятія». Въ одномъ письмѣ, относящемся къ августу 1778 года, онъ говоритъ о своемъ сочиненіи, какъ о *руководствѣ къ метафизикѣ*, надъ которымъ онъ неутомимо работаетъ. Самыя лекціи Канта по метафизикѣ приняли въ этомъ году совершенно другой видъ. Въ томъ же письмѣ Кантъ замѣчаетъ о своихъ лекціяхъ, что онѣ значительно уклоняются отъ его прежнихъ и отъ общепринятыхъ понятій.

Наконецъ 1 мая 1781 года Кантъ пишетъ: «въ эту пасхальную ярмарку выйдетъ моя книга подъ названіемъ: «*Критика чистаго разума*». Она будетъ напечатана иждивеніемъ Гарткноха въ Галле. Эта книга заключаетъ въ себѣ результатъ всѣхъ разнообразныхъ изслѣдованій, начавшихся съ тѣхъ понятій, о которыхъ мы вмѣстѣ нѣкогда состязались, подъ именемъ mundus sensibilis et intelligibilis, и для меня очень важно передать весь этотъ итогъ моихъ усилій на обсужденіе тому же самому

проницательному человѣку, который нашелъ обработку моихъ идей дѣломъ достойнымъ труда, и по своей зоркости всѣхъ глубже уразумѣлъ ихъ».

Появленіе этого сочиненія образуетъ критическую эпоху въ исторіи философіи. Протекло десять лѣтъ съ того времени, какъ Кантъ писалъ, что онъ издастъ свое произведеніе черезъ три мѣсяца. И еще за три года до изданія писалъ онъ, что это сочиненіе по числу листовъ будетъ необширно. Между тѣмъ изъ этихъ немногихъ листовъ составился очень объемистый томъ. Критика чистаго разума составляетъ одно изъ самыхъ трудныхъ, и—что гораздо рѣже—вмѣстѣ одно изъ самыхъ зрѣлыхъ и обдуманныхъ сочиненій, какія только когда-либо являлись. Но въ то самое время, какъ въ этомъ твореніи философія совершенно обновляется и вступаетъ въ новую эпоху, пятидесятилѣтній авторъ его стоитъ уже на порогѣ старости. Человѣкъ съ слабой отъ природы организаціей, обладающій очень непостояннымъ здоровьемъ, и тяжело чувствующій всякое его нарушеніе, Кантъ нуждается теперь во всѣхъ силахъ своего духа, и вмѣстѣ во всемъ оставшемся ему времени, чтобы воспитать новорожденное дитя. Новыя основанія положены. На нихъ должна быть воздвигнута новая система. Все болѣе и болѣе сосредоточиваетъ Кантъ свои силы на этой задачѣ, какъ на цѣли своей жизни; онъ дѣлается еще бережливѣе относительно времени, потому что онъ уже старъ, а между тѣмъ ему предстоитъ еще такъ много работы, такъ много задачъ, которыхъ никто, кромѣ его, не въ состояніи разрѣшить; онъ рѣже является въ обществѣ, дѣлается скупѣе на переписку, такъ что часто проходятъ года, прежде чѣмъ онъ напишетъ отвѣтъ, и раздѣляетъ все свое время исключительно между должностными и философскими трудами.

Въ «*Критикѣ чистаго разума*» ясно поставлены тѣ ближайшія задачи, которыя должны быть разрѣшены. Прежде всего должно быть правильно понято самое кантовское изслѣдованіе, духъ кантовской философіи, ея совершенно новая точка зрѣнія. Уже первое сужденіе о ней, написанное несовсѣмъ неискусной рукой, очевидно показало, какъ далеки были даже лучшіе умы

той эпохи отъ такого правильнаго пониманія произведенія Канта. Гарве, во время пребыванія на водахъ въ Пирмонтѣ, получилъ между разными литературными новостями и «*Критику чистаго разума*», и въ геттингенскихъ ученыхъ объявленіяхъ отозвался о ней такъ, что направленіе Канта въ существенныхъ чертахъ сходно съ догматическимъ идеализмомъ Бэрклея. А между тѣмъ кантовская точка зрѣнія одинаково далеко и высоко отстояла какъ отъ идеализма, такъ и отъ реализма догматическаго времени, какъ отъ догматическаго такъ и отъ скептическаго направленія. Теперь же казалось, что критика какъ-будто очень близко подходила къ идеализму Бэрклея и скептицизму Юма. Чтобы уничтожить такой взглядъ, который въ глазахъ Канта былъ грубѣйшимъ непониманіемъ дѣла, онъ долженъ былъ яснѣе выставить свое отличіе отъ Бэрклея и Юма, и вмѣстѣ съ тѣмъ облегчить пониманіе своей критики. Съ этой цѣлью онъ написалъ въ 1783 г. «*Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, какая только когда-нибудь можетъ явиться*». Въ этомъ смыслѣ онъ во второмъ изданіи измѣнилъ свою критику въ мѣстахъ, рѣшающихъ дѣло. Такимъ образомъ между двумя изданіями явилась очень значительная разница, объемъ которой и вліяніе на пониманіе критической философіи были въ первый разъ указаны Шопенгауеромъ. Впрочемъ въ этой главѣ мы касаемся философскаго развитія Канта и его твореній только настолько, на сколько они совпадаютъ съ внѣшней исторіей его жизни.

Ближайшія задачи, подлежавшія рѣшенію по руководящей нити критики, требовали, чтобы были установлены принципы для познанія чувственныхъ явленій, для нравственной дѣятельности, для чувства и вкуса, и вообще для телеологическаго воззрѣнія на вещи. Прежде всего дѣло шло о метафизическомъ объоснованіи естественныхъ наукъ и ученія о нравственности. Эту задачу Кантъ разрѣшилъ еще въ десятилѣтіе критики: въ 1785 г. явились «*Основоположенія метафизики нравовъ*», въ 1786 г. «*Метафизическія начала естественной науки*», въ 1788 «*Критика практическаго разума*». Съ появленіемъ «*Критики разсудка*» въ 1790 г. критическая работа въ главныхъ ея чертахъ была окончена. Зданіе новой философіи въ главныхъ его

частяхъ было возведено. Послѣднее десятилѣтіе прошлаго столѣтія составляетъ и послѣднее десятилѣтіе научной дѣятельности и силы нашего философа.

Послѣ того какъ при новомъ свѣтѣ критической философіи открыты были способности и предѣлы человѣческаго разума, и вмѣстѣ съ тѣмъ развито все, что вытекаетъ изъ одного разума, эта новая наука разума необходимо должна была сопоставить себя со всѣмъ тѣмъ содержаніемъ нашей духовной жизни, которое почерпается не изъ одного разума. Необходимо должно было явиться критическое разграниченіе между *раціональнымъ* и *положительнымъ*. И чѣмъ яснѣе и послѣдовательнѣе Кантъ посредствомъ своего критическаго искусства отчислялъ раціональное, тѣмъ рѣзче должна была выступить его противоположность положительному. Эта противоположность была понята въ кантовской философіи гораздо глубже и гораздо ближе приведена къ будущему примиренію, чѣмъ это дѣлалось прежде въ эпоху просвѣщенія. Мы увидимъ, что самъ Кантъ со своей новой, основанной на самой глубинѣ человѣческой природы точки зрѣнія, могъ понять и подтвердить такіе элементы положительной вѣры, которые предъидущимъ просвѣщеніемъ не могли быть поняты и совершенно отрицались. Между тѣмъ противорѣчіе и споръ были неизбѣжны. Здѣсь противостояли Канту во первыхъ вѣра въ образѣ положительной религіи, во вторыхъ право въ формѣ положительнаго, исторически даннаго государства, и наконецъ положительныя науки, воплощенныя въ такъ-называемыхъ высшихъ факультетахъ въ ихъ отличіи отъ философскаго. Послѣднимъ критическимъ актомъ Канта было изложеніе и порѣшеніе этого «*Спора факультетовъ*». Этой общей рѣшительной битвѣ предшествовали какъ-бы въ видѣ передовыхъ стычекъ его философскія ученія о религіи и государствѣ. И здѣсь, въ столкновеніи съ положительной религіей Кантъ столкнулся, какъ и слѣдовало ожидать, съ упорнѣйшими изъ своихъ ненаучныхъ враговъ.

VII. *Кантъ и Вёльнеръ.*

Мы должны войти въ нѣкоторыя постороннія подробности, что-

бы разсказать объ этомъ непріятномъ и достопримѣчательномъ столкновеніи. Здѣсь примѣшались къ дѣлу дурнаго свойства внѣшнія обстоятельства, потому что только такія обстоятельства и могутъ превратить богословскій споръ въ политическое преслѣдованіе. При великомъ королѣ и его высокообразованномъ министрѣ съ кёнигсбергскимъ философомъ никогда не случилось бы того, что теперь было естественнымъ слѣдствіемъ измѣнившагося духа правленія. Въ 1786 г. умеръ Фридрихъ единственный; преемникъ его Фридрихъ Вильгельмъ II, совершенно непохожій на великаго короля, человѣкъ съ непостояннымъ образомъ мыслей, лишенный царскаго взгляда на вещи, самъ по себѣ никогда не сдѣлался бы опаснымъ для нашего философа. При восшествіи на престолъ онъ даже оказалъ Канту знаки своего благоволенія и уваженія. Въ самомъ дѣлѣ онъ послалъ въ Кёнигсбергъ Кизеветтера, чтобы изучить на мѣстѣ кантовскую философію. Новый король былъ склоненъ къ мистическому и таинственному, но болѣе въ формѣ страннаго и чудеснаго, чѣмъ въ формѣ піэтизма. Въ піэтизмъ же онъ былъ не столько обращенъ, сколько увлеченъ обманомъ. Человѣка, проникнутаго удивленіемъ и участіемъ къ Сенъ-Жермену и Каліостро, не трудно было обольстить піэтистическимъ направленіемъ.

Прусская политика приняла при немъ реакціонное направленіе, усиливавшееся въ той же степени, въ какой въ тоже время во Франціи распространялось и съ возрастающею силою ратовало противъ государства и церкви революціонное движеніе. Во Франціи революція держалась въ тѣсномъ союзѣ съ крайнимъ вольнодумствомъ. Въ Пруссіи правительство заключило союзъ съ крайними врагами просвѣщенія, и ошибочно думало, что въ усиленіи духовенства найдетъ защиту отъ политической страсти къ нововведеніямъ.

Уже чрезъ два года послѣ перемѣны престола пало министерство Цедлица и его мѣсто 3 Іюля 1788 г. занялъ крайній ревнитель вѣры, властолюбивый богословъ, бывшій пасторъ Іоаннъ Христіанъ Вёльнеръ. Рука объ руку съ нимъ шелъ королевскій генералъ-адъютантъ фонъ-Бишофсвердеръ. И вотъ, подчиняясь вліянію верховной государственной власти, они организовали цѣлый походъ противъ просвѣщенія, съ цѣлью вытѣснить его со всѣхъ точекъ дѣйствія, съ церковныхъ каѳедръ, изъ литературы и съ профессорскихъ креселъ. Чрезъ нѣсколько дней по вступленіи министра въ должность, 9 Іюля 1788 года, явился законъ, строго ограничивавшій учителей религіи исповѣданіемъ вѣры, какъ обязательной нормою, и грозившій каждому иномыслящему отставкою отъ должности. Это былъ знаменитый вёльнеровскій религіозный эдиктъ. Другимъ эдиктомъ 19-го декабря того же года была уничтожена свобода печати; внутреннія сочиненія подчинены цензурѣ, а внѣшнія — надзору. Чтобы дать этимъ распоряженіямъ надлежащій ходъ на практикѣ, въ апрѣлѣ 1791 г. было устроено новое правительственное мѣсто, которое должно было въ духѣ эдикта взять на себя надзоръ и наблюденіе надъ всею областью церкви и школы. Это мѣсто, бывшее чѣмъ-то въ родѣ верховнаго церковнаго совѣта, состояло изъ трехъ лицъ, которые назывались совѣтниками верховной консисторіи и были ничто иное, какъ самыя послушныя орудія Вёльнера; имена ихъ—Гермесъ, Вольтерсдорфъ и Гильмеръ. Они имѣли самое обширное полномочіе надъ всѣми церковными и учеными должностями; въ ихъ власти находилось опредѣленіе и повышеніе, стѣсненіе и смѣна чиновниковъ. Кандидаты на церковныя и училищныя должности должны были подвергаться испытанію въ совѣтѣ; это было испытаніе въ вѣрѣ и убѣжденіяхъ. Состоящіе уже на мѣстахъ пасторы и учители состояли подъ строгимъ надзоромъ и цензурой; это была цензура вѣры и убѣжденій. Совѣтники объѣзжали провинціи, осматривали учебныя заведенія, назначали способы преподаванія и учебники, которые или сами писали, или заставляли писать «благонамѣренныхъ». Всякій, кто не въ точности и не отъ всего сердца подчинялся этимъ распоряженіямъ, навлекалъ на себя подозрѣніе инквизиторскаго совѣта. На такого человѣка смотрѣли, какъ на «неблагонамѣреннаго». Подозрительные лица получали названіе просвѣтителей (Aufklärer), враговъ религіи, атеистовъ. Скоро ихъ стали называть якобинцами и демократами. Въ 1792 и 1793 г. религіозные и цензурные эдикты были сдѣланы еще строже; всѣхъ просвѣтителей велѣно трактовать какъ возмутите-

лей общественнаго порядка; *всѣмъ* вновь назначаемымъ учителямъ безъ исключенія вмѣнено въ обязанность слѣдовать символическимъ книгамъ.

Въ это-то время критическія изслѣдованія Канта коснулись области религіи и политики. «*Критика практическаго разума*», уже содержащая въ себѣ элементъ кантовскаго ученія о религіи, появилась въ самый годъ вступленія Вёльнера въ министерство. Критическая философія съ своимъ новымъ, болѣе глубоко основаннымъ просвѣщеніемъ уже овладѣла обширными сферами научнаго міра; она готова была покорить себѣ всѣ каѳедры нѣмецкихъ университетовъ. Внутренній образъ мыслей ея былъ совершенно противоположенъ тому духу, въ которомъ министерство Фридриха Вильгельма II распоряжалось прусскимъ преподаваніемъ, и грозило свободѣ мысли и совѣсти не только въ какихъ-нибудь ихъ уклоненіяхъ, но въ самыхъ корняхъ. Такое великое явленіе въ лагерѣ противниковъ, какъ Кантъ и его философія, должно было обратить на себя взоры берлинскихъ цензоровъ, и сдѣлаться однимъ изъ первыхъ предметовъ ихъ нападеній и распоряженій. Письмо Кизеветтера изъ Берлина, сохранившееся въ подлинникѣ въ бумагахъ Канта, свидѣтельствуетъ, что Вольтерсдорфъ, въ первые же дни по вступленіи на должность, представлялъ королю о необходимости запретить философу Канту писать (*). Но направленное на Канта нападеніе осуществилось не въ этомъ, любимомъ Вольтерсдорфомъ видѣ.

Самъ Кантъ доставилъ берлинскому ревнителю вѣры случай поймать себя. Въ 1792 г. онъ послалъ въ берлинское ежемѣсячное изданіе, бывшее на сторонѣ тогдашняго просвѣщенія, статью о «радикальномъ злѣ». Журналъ печатался въ Іенѣ, но Кантъ, для избѣжанія всякаго подозрѣнія въ желаніи обойти берлинскую цензуру и завести литературную контрабанду, намѣренно требовалъ, чтобы его сочиненіе подверглось берлинской цензурѣ. Гильмеръ одобрилъ къ напечатанію статью, «потому

(*) Schubert S. 130.

что, — какъ онъ прибавилъ для собственнаго успокоенія, — сочиненія Канта читаютъ только одни глубокомысленные ученые». Статья явилась въ апрѣлѣ 1792 г. Вскорѣ послѣ этого Кантъ съ такою же цѣлью и съ такимъ же требованіемъ послалъ въ Берлинъ другую статью «о борьбѣ злаго и добраго начала». Какъ статья, касающаяся библейскаго богословія, она попала подъ совмѣстную цензуру Гильмера и Гермеса. Послѣдній не даетъ разрѣшенія печатать. Первый соглашается съ своимъ товарищемъ, и выражаетъ письменно свое мнѣніе редактору изданія. На протестъ редактора былъ сдѣланъ краткій отвѣтъ, «что цензоры руководятся религіознымъ эдиктомъ, и что никакихъ дальнѣйшихъ объясненій объ этомъ дать невозможно». Слѣдовательно напечатаніе сочиненія въ берлинскомъ изданіи сдѣлалось невозможнымъ. Но Кантъ, напечатавъ первую статью, не хотѣлъ удержать у себя трехъ слѣдующихъ, которыя были съ нею непосредственно связаны. Оставался одинъ выходъ изъ затруднительнаго положенія: предложить какому-нибудь богословскому факультету разсмотрѣть содержаніе этихъ сочиненій и дать разрѣшеніе ихъ печатать. Въ Геттингенскій университетъ, какъ иностранный, Кантъ не хотѣлъ обращаться. Обратиться въ Галле онъ тоже не считалъ для себя удобнымъ, потому что тамошній богословскій факультетъ не позволилъ напечатать сочиненіе Фихте: «*Критика всѣхъ откровеній*». Онъ избралъ кратчайшій путь, и отдалъ свои статьи на цензуру кёнигсбергскаго богословскаго факультета. Единогласно дано было одобреніе къ печати. И вотъ четыре статьи появились въ 1793 г. въ видѣ цѣлаго сочиненія подъ заглавіемъ: «*Религія въ предѣлахъ чистаго разума*», печатано у Николовіуса въ Кёнигсбергѣ. Не далѣе какъ въ слѣдующемъ году потребовалось второе изданіе: такъ сильно затронуло общее вниманіе сочиненіе Канта. Невозможно было, чтобы берлинскій духовный совѣтъ могъ спокойно смотрѣть на все это. Этимъ случаемъ воспользовались, чтобы привести въ исполненіе давно задуманныя противъ Канта мѣры.

12-го октября 1794 г. Кантъ получилъ слѣдующій замѣчательный кабинетскій указъ. «Божіею милостію мы, Фридрихъ Вильгельмъ, король Пруссіи и т. д. и т. д. Прежде всего

посылаемъ вамъ милостивый привѣтъ, нашъ достойный и высокоученый любезный вѣрноподданный! Наша высочайшая особа уже давно съ великимъ неудовольствіемъ усмотрѣла, что вы злоупотребляете своею философіею для извращенія и униженія нѣкоторыхъ главныхъ и основныхъ ученій священнаго писанія и христіанства; что вы сдѣлали это въ вашей книгѣ «*Религія въ предѣлахъ чистаго разума*», а равно и въ другихъ меньшихъ трактатахъ. Мы ожидали отъ васъ лучшаго, потому что вы сами должны видѣть, какъ неизвинительно вы чрезъ это идете противъ вашей обязанности наставника юношества, и противъ нашихъ хорошо извѣстныхъ вамъ отеческихъ намѣреній. Мы требуемъ въ возможно скоромъ времени добросовѣстнаго отвѣта, и ожидаемъ, что вы, во избѣжаніе нашей высочайшей немилости, впредь не навлечете на себя подобнаго обвиненія, а напротивъ сообразно съ вашею обязанностью, будете употреблять ваше вліяніе и ваши таланты на то, чтобы все болѣе и болѣе способствовать успѣху нашихъ отеческихъ намѣреній. Въ противномъ случаѣ, при продолжающемся упорствѣ, вы неизбѣжно должны ожидать непріятныхъ распоряженій. Остаемся къ вамъ милостиво благосклонны. Берлинъ 1-го октября 1794 г. По особенному повелѣнію Его Королевскаго Величества, Вѣльнеръ».

Вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ преподаватели богословія и философіи въ кёнигсбергскомъ университетѣ были обязаны подпискою не читать ничего о кантовской философіи религіи.

Въ то время нашъ философъ стоялъ на высотѣ лѣтъ и славы. Ему было семдесятъ лѣтъ, и свѣтъ прославлялъ его имя. Въ отношеніи мѣръ, принятыхъ противъ него, Кантъ дѣйствовалъ съ величайшею осторожностью. Онъ строго держалъ ихъ въ тайнѣ, такъ что никто, исключая одного друга, не узналъ о нихъ ничего до тѣхъ поръ, пока самъ Кантъ послѣ смерти короля не обнародовалъ дѣла. Измѣненіе воззрѣній, котораго отъ него требовали, было невозможно; открытое сопротивленіе было столь же безполезно, сколько, по собственному чувству Канта, неприлично. Единственный остававшійся еще исходъ состоялъ въ молчаніи. На небольшомъ лоскуткѣ, который сохранился въ его бумагахъ, онъ написалъ тогда слѣдующія слова, выражающія какъ

будто въ монологѣ его положеніе и настроеніе: «отреченіе отъ своего внутренняго убѣжденія подло; но молчаніе въ такомъ случаѣ составляетъ обязанность подданнаго; и если все, что говоритъ человѣкъ, должно быть истинно, то нельзя однакоже вмѣнить въ обязанность объявлять гласно всякую истину».

Въ такомъ духѣ Кантъ отвѣчалъ и на королевскую бумагу. Противъ сдѣланныхъ ему упрековъ онъ оправдывался, опровергая ихъ какъ неосновательные. Въ отношеніи къ требованію давать своимъ талантамъ на будущее время лучшее употребленіе, онъ обязывался молчать. Онъ добровольно отказывался отъ каѳедры относительно всѣхъ чтеній, касающихся религіи. «Чтобы отклонить отъ себя всякое подозрѣніе,—такъ заключалъ Кантъ свой отвѣтъ,—я считаю наилучшимъ объявить симъ торжественно, въ качествѣ *вѣрноподданнаго вашего королевскаго величества*, что я впредь буду окончательно воздерживаться отъ публичнаго изложенія какъ въ лекціяхъ, такъ и въ сочиненіяхъ, всего того, что касается религіи, какъ естественной, такъ и откровенной». Слова: «въ качествѣ вѣрноподданнаго вашего королевскаго величества» заключаютъ въ себѣ весьма предусмотрительное умолчаніе, которое иному могло бы показаться даже черезъ-чуръ осторожнымъ. Кантъ обязывается молчать до тѣхъ поръ, пока живъ король. Онъ выбираетъ такой оборотъ съ тою заднею мыслью, чтобы въ случаѣ, если король умретъ раньше, опять *вступить въ права своей свободы мыслить* (такъ какъ тогда онъ сталъ бы подданнымъ другаго) (*).

Эта предосторожность увѣнчалась успѣхомъ. Кантъ дожилъ до удовольствія опять возвратиться къ своей свободѣ мысли, когда послѣ случившейся въ скоромъ времени смерти короля, съ восшествіемъ на престолъ Фридриха Вильгельма III снова явился въ Пруссіи духъ королевской терпимости. Споръ между разумомъ и вѣрою, между раціональнымъ и положительнымъ, между критикою и догматизмомъ,—все равно какъ бы вообще

(*) Kant's Werke. Полное изданіе Гартенштейна. Bd. 1. Streit der Facult. Vorv. S. 209 Anm. Я цитирую кантовскія сочиненія по этому изданію.

ни обозначали эти противоположности,—очень чувствительно и очень несправедливо коснулся нашего философа со своей богословской стороны. Для него важно было, чтобы этотъ споръ былъ веденъ честно и соответственно самому дѣлу, не для уничтоженія противника, а для пользы науки. Процессъ происходилъ не только между богословіемъ и философіею; спорный вопросъ, если взглянуть на него въ цѣломъ его составѣ, вообще касался отношенія положительныхъ и философскихъ наукъ, которыя въ университетѣ были столько же раздѣлены по особеннымъ факультетамъ, сколько соединены въ цѣломъ его составѣ, какъ его части. Между этими двумя великими сторонами научнаго духа, такъ сказать, между правою и лѣвою сторонами въ парламентѣ совокупной науки, существовала законная и незаконная борьба. Чтобы опредѣлить надлежащія ея границы, Кантъ написалъ «*Споръ факультетовъ*», въ предисловіи къ которому разсказываетъ свои личныя приключенія при министерствѣ Вёльнера. Это было последнее сочиненіе, достойное генія Канта.

VIII. *Последніе годы. Историческое положеніе Канта.*

Необыкновенная сила духа этого человѣка, поддерживаемая непоколебимою энергіею воли, постоянно напрягаемая и занятая самыми трудными работами, долго сохраняла годнымъ для себя старое и слабое тѣло. Теперь она истощилась. Быстро падали тѣлесныя силы. Чувствуя приближающуюся дряхлость, Кантъ съ 1797 года совершенно удалился съ каѳедры; мало по малу прекратились и его общественныя связи внѣ дома. Съ 1798 онъ уже непринималъ болѣе приглашеній, которымъ прежде такъ охотно слѣдовалъ. Онъ ограничился небольшимъ кругомъ своихъ домашнихъ друзей. Житейская сфера его все больше и больше съуживалась; бремя старости болѣе и болѣе начинало тяготить его. Онъ еще занимался обработкою обширнаго сочиненія, которое, съ пристрастіемъ старика къ своему послѣднему дитяти, считалъ своимъ главнымъ произведеніемъ. Оно должно было представлять переходъ отъ метафизики къ физикѣ. Самъ Кантъ называлъ его «системою чистой философіи въ ея цѣломъ составѣ». Онъ старательно трудился надъ нимъ даже въ послѣдніе мѣсяцы своей жизни. Можно прямо усумниться въ достоинствѣ этого сочиненія относительно новости мысли, живости и силы изложенія, если принять во вниманіе состояніе дряхлости, въ которомъ Кантъ тогда находился, если кромѣ того вспомнить, до какой законченности онъ самъ довелъ основанную имъ философію. Невозможно указать, что же еще оставалось ему сдѣлать новаго въ предѣлахъ философіи, построенной на такихъ основаніяхъ. Знающіе люди, которые тотчасъ по смерти Канта читали эту очень обширную рукопись, свидѣтельствуютъ, что она только повторяла содержаніе прежнихъ сочиненій, но съ явной печатью старческой слабости. Рукопись была потеряна, и недавно опять найдена. Обѣщались издать ее. Предварительныя извѣстія о ней существеннымъ образомъ согласны съ прежнимъ свидѣтельствомъ.

Канта свела въ могилу не какая-нибудь особенная болѣзнь, а просто маразмъ, старческая немощь со всѣми ея печальными явленіями. Больше и больше утрачивалась память, ослабѣвала сила мышцъ, дѣлалась шаткою походка; Кантъ долженъ былъ сократить свои прогулки, а скоро и вовсе оставить ихъ; онъ едва могъ держаться на ногахъ и требовалъ безпрестаннаго надсмотра и помощи. Къ этому присоединялась постоянная тяжесть головы; тяжесть эту Кантъ любилъ объяснять воздушнымъ электричествомъ, чтобы такимъ образомъ выводить свои страданія изъ внѣшнихъ причинъ, а не изъ собственной дряхлости. Дѣятельность чувствъ, особенно зрѣнія — ослабѣла, аппетитъ пропалъ, Кантъ былъ такъ слабъ, что не могъ болѣе управлять своими хозяйственными дѣлами, не могъ считать денегъ и расписываться въ ихъ полученіи. Къ счастью, въ прежнимъ ученикѣ своемъ Васьянскомъ нашелъ онъ преданнаго друга, который охотно и заботливо занялся домашними его дѣлами. Все, что приноситъ съ собою тягостнаго старость, Канту пришлось медленно, мало по малу испытать на себѣ. Черезъ два дня послѣ окончанія семдесятъ-девятаго года своей жизни (24 апрѣля 1803 г.) Кантъ на одномъ изъ своихъ памятныхъ листковъ написалъ библейскія

слова, которыя подобно немногимъ онъ могъ примѣнить къ себѣ. «По библіи наша жизнь продолжается семдесятъ лѣтъ, а много много восьмьдесятъ лѣтъ, и если прежде бываетъ сладка, то тогда становится трудомъ и болѣзнью».

Окончанія восьмидесятаго года ему не суждено было дождаться. Отъ сильнаго припадка въ октябрѣ 1803 года онъ еще разъ оправился на нѣсколько мѣсяцевъ. Силы истощались теперь со дня на день. Онъ немогъ болѣе подписывать своего имени, не видѣлъ буквъ, написанное забывалъ въ то же мгновеніе; онъ потерялъ способность воображенія; наиболѣе обыкновенныя выраженія обыденной жизни не давались ему, онъ не могъ уже узнавать самыхъ близкихъ друзей; тѣло его, которое онъ шутя называлъ часто «своимъ бѣдствіемъ», изсохло, какъ мумія. Онъ совершенно пресытился жизнью и тяготился ею. Наконецъ благодѣтельная смерть 12 февраля 1804 г. освободила его отъ этой тягости.

Въ слѣдующемъ году, если бы онъ дожилъ до него, Кантъ долженъ бы былъ праздновать пятидесятилѣтній юбилей свой въ качествѣ доцента кёнигсбергскаго университета. Современникъ и подданный Фридриха Великаго, Кантъ и въ духовномъ отношеніи былъ и чувствовалъ себя истиннымъ сыномъ этого вѣка. Первое сочиненіе, изданное имъ при самомъ вступленіи своемъ на академическое поприще, «*Естественная исторія неба*», посвящено было великому королю. Самое значительное свое сочиненіе, «*Критику чистаго разума*», посвятилъ онъ министру Цедлицу. Между учеными знаменитостями Фридрихова вѣка Кантъ представляетъ *первую* знаменитость, совершенно справедливо занимающую мѣсто рядомъ съ королевскими полководцами на памятникѣ Фридриха въ Берлинѣ.

И какое обиліе великихъ міровыхъ перемѣнъ обнимаетъ собою почти пятидесятилѣтній періодъ академической дѣятельности Канта! Семилѣтнюю войну съ ея славнымъ послѣдствіемъ—возвышеніемъ Пруссіи въ рядъ первоклассныхъ государствъ Европы; американскую войну за свободу; потрясеніе французской революціи, которая въ годъ смерти философа окончила свой первый періодъ, перейдя, послѣ столь многихъ переворотовъ, изъ послѣдней республиканской фазы—консульства въ единодержавіе

Имперіи! Кантъ не былъ празднымъ свидѣтелемъ этихъ событій. На ряду съ его философскими изслѣдованіями всего болѣе интересовали его политическія судьбы міра, и онъ слѣдилъ за ходомъ ихъ съ живымъ участіемъ; съ рѣшительнымъ сочувствіемъ сталъ онъ на сторону Америки противъ Англіи, и еще съ большимъ увлеченіемъ сталъ на сторону преобразованія Франціи. Звѣзда Фридриха Великаго восходила въ то время, когда Кантъ начиналъ свои академическія занятія. Ея блестящее теченіе закончилось, когда Кантъ только-что вступилъ на свое блестящее поприще; послѣдніе годы жизни философа видѣли восхожденіе звѣзды Наполеона.

До страшнаго владычества иностранцевъ на нѣмецкой землѣ и до германской войны за свободу Кантъ не дожилъ, но духъ его философіи былъ за эту справедливѣйшую изъ всѣхъ войнъ, и Кантъ, съ такимъ участіемъ смотрѣвшій на основаніе независимости чужихъ націй, былъ бы однимъ изъ первыхъ защитниковъ независимости собственной націи отъ унизительнаго ига чужеземнаго владычества.

Что касается до войны, какъ войны, то Кантъ былъ ея противникомъ въ самой глубинѣ души. Полный интересъ его возбуждали государственные перевороты, тѣ образы правленія, которые были предпринимаемы и устроиваемы на основаніи идеи права. Его собственныя политическія воззрѣнія зависѣли также отъ событій, которыя онъ переживалъ, такъ что этихъ воззрѣній въ ихъ своеобразныхъ оттѣнкахъ, въ ихъ характеристическихъ противорѣчіяхъ, нельзя понять, если не принять въ соображеніе могущественнаго вліянія событій того времени, съ одной стороны, и воспріимчивости Канта, съ другой. Управленіе Пруссіи Фридрихомъ Великимъ, независимость Америки, завоеванная и основанная Вашингтономъ, Франція въ 1789 г.,—все это съ весьма различныхъ сторонъ производило свое вліяніе на политическія идеи Канта. Всего сильнѣе была его привязанность къ государству Фридриха и нерасположеніе къ Англіи. Французской революціи онъ вполнѣ сочувствовалъ со стороны ея коренной идеи права; она была долгое время самою любимою темою его разговоровъ; какъ ни магокъ былъ онъ при разногласіи во взглядахъ, въ этомъ случаѣ онъ былъ всего чувствительнѣе

къ противорѣчію. Далѣе мы увидимъ, какое, такъ-сказать, діагональное направленіе приняла при этихъ различныхъ вліяніяхъ, его политическая теорія. Достовѣрно только то, что самымъ лучшимъ государственнымъ устройствомъ онъ считалъ такое, которое соединяетъ въ себѣ возможно-бо́льшую свободу съ возможно-бо́льшею закономѣрностью, безъ которой невозможна никакая справедливость. Если французская революція могущественно привлекала Канта со стороны своей идеи права, то она необходимо должна была крайне оттолкнуть его со стороны анархіи, безъ которой не обходится ни одна революція. Чтобы одобрять анархію Кантъ долженъ былъ бы отказаться не только отъ своего философскаго, но и отъ личнаго характера.

IX. *Личность Канта.*

Чувство *личной независимости*, и вмѣстѣ съ тѣмъ *точнѣйшей закономѣрности* — вотъ двѣ основныя черты, которыя отпечатлѣваются въ характерѣ Канта до самыхъ его частностей и рѣдкимъ образомъ соединяются и завершаются въ этомъ характерѣ. Если мы присоединимъ сюда остроуміе мыслителя, то критическая философія не могла найти характера, который бы лучше шелъ къ ея основателю. Эти двѣ черты составляютъ главныя человѣческія добродѣтели Канта, они повторяются у него и въ маломъ и въ большомъ, и—какъ иначе и быть неможетъ при такой глубокой натурѣ—выходятъ изъ обыкновенныхъ предѣловъ. Случается, что въ интересѣ независимости онъ становится ригористомъ и въ интересѣ закономѣрности—педантомъ. Съ самимъ собою онъ постоянно поступаетъ раціонально, онъ устроиваетъ и регулируетъ свою жизнь, какъ будто бы хочетъ сдѣлать ее самимъ «чистымъ разумомъ».

Какъ философъ, онъ ищетъ послѣднихъ условій человѣческаго познанія, и почерпаетъ отсюда принципы, которые и ограничиваютъ и вмѣстѣ обосновываютъ наше вѣденіе. Какъ человѣкъ, онъ вполнѣ подчиняетъ свою собственную жизнь господству началъ, которыя онъ тщательно и точно выработываетъ, и

которыхъ неуклонно держится какъ строгой руководящей нити. Познавать по ясно сознаннымъ основоположеніямъ, сопровождать каждый актъ познанія, каждое сужденіе—полнымъ сознаніемъ какъ его возможности, такъ и его необходимости: вотъ въ чемъ собственно заключается цѣль кантовой философіи. Постоянно жить по столь же ясно сознаннымъ началамъ, каждое дѣло исполнять правильно и сопровождать сознаніемъ этой правильности: вотъ въ чемъ собственно состоитъ планъ и наслажденіе его жизни. Не дѣлать ничего несообразнаго съ цѣлью, ею опредѣлять каждое дѣйствіе и исполнять его съ сознаніемъ этой цѣлесообразности: все это составляетъ для него и нравственную и вмѣстѣ естественную потребность, которой онъ не можетъ не удовлетворять во всѣхъ точкахъ. Повсюду, какъ въ своей философіи, такъ и въ своей ежедневной жизни, онъ былъ человѣкъ принциповъ и началъ. Онъ никогда не сталъ бы такимъ философомъ, если бы онъ не былъ такимъ человѣкомъ даже въ самыхъ ничтожныхъ мелочахъ жизни. И въ этомъ именно заключается какъ независимость, такъ и строгая правильность его жизни. Жизнь его независима, потому что вполнѣ опирается на *собственныхъ* правилахъ; она совершенно регулярна, потому что слѣдуетъ имъ во *всѣхъ* случаяхъ.

Личную независимость, въ настоящемъ смыслѣ слова, нелегко было выработать нашему философу. Онъ долженъ былъ пріобрѣсти ее при помощи долгаго и постояннаго напряженія. И степень, въ которой онъ усвоилъ себѣ эту независимость, служитъ для насъ вмѣстѣ мѣрою силы его характера. Человѣкъ съ слабымъ здоровьемъ, причиняющимъ ему всякаго рода безпокойства и затрудненія при умственныхъ работахъ, человѣкъ съ скудными матеріяльными средствами, отнюдь недоставлявшими ему возможности обезпеченнаго существованія, Кантъ сначала находится въ зависимомъ и нуждающемся состояніи, какъ съ физической, такъ и съ экономической стороны. Онъ долженъ прежде всего пріобрѣсти для себя на столько тѣлеснаго и экономическаго благосостоянія, сколько это необходимо, чтобы съ той и другой стороны оградить свою незавасимость и свободу духа.

Чтобы жить своими средствами и не нуждаться въ помощи

чужихъ людей, Кантъ пожертвовалъ своимъ любимымъ желаніемъ жить въ Кенигсбергѣ, сдѣлался домашнимъ учителемъ и въ продолженіе девяти лѣтъ занималъ это мѣсто, пока наконецъ не получилъ возможности вступить на академическое поприще. Его доходы, имѣвшіе источникомъ только лекціи и частные уроки, были незначительны. Но въ чемъ отказали ему счастливыя обстоятельства, того достигъ онъ неутомимымъ трудомъ и въ особенности своимъ домохозяйственнымъ искусствомъ. Онъ былъ чрезвычайно бережливъ. Правило не дѣлать ничего безъ цѣли, переведенное на экономическій языкъ, значило *не дѣлать никакихъ безполезныхъ издержекъ*. Этому началу слѣдовалъ онъ самымъ аккуратнымъ образомъ. Онъ буквально ничего не расточалъ. Бережливость его была истинною добродѣтелью, такъ какъ она сообразно съ аристотелевской ионкою была равно далека какъ отъ расточительности, такъ и отъ скупости. Эту добродѣтель развилъ онъ въ себѣ единственно ради своей независимости. Онъ хотѣлъ ни отъ кого ничего не принимать, ничего не дѣлать даромъ и никому ни въ чемъ не одолжаться: онъ никогда неимѣлъ кредиторовъ, и говорилъ объ этомъ въ старости со справедливою гордостью. Такъ самымъ честнымъ образомъ сдѣлался онъ наконецъ зажиточнымъ человѣкомъ, щедро помогалъ своимъ бѣднымъ родственникамъ и при томъ не случайною милостынею, а ежегодною выдачею значительной суммы, и оставилъ имъ послѣ своей смерти порядочный и по тогдашнему времени даже большой капиталъ. Яхманъ разсказываетъ о немъ: «уже съ юности этотъ великій человѣкъ стремился сдѣлаться самостоятельнымъ и ни отъ кого *независимымъ*, дабы имѣть возможность жить не для людей, а для самого себя и для своего долга. Эту независимость онъ и въ старости признавалъ *основаніемъ всякаго житейскаго счастія* и увѣрялъ, что для него всегда было гораздо пріятнѣе отказать себѣ въ чемъ-нибудь, нежели вслѣдствіе какого-нибудь удовольствія сдѣлаться должникомъ другаго. Въ магистерскіе годы онъ такъ износилъ свой единственный сюртукъ, что нѣкоторые состоятельные друзья нашли нужнымъ самымъ деликатнымъ образомъ предложить ему деньги на новое платье. Но Кантъ даже въ старости радовался,

что имѣлъ довольно силы не принять этого предложенія и предпочесть неловкость худаго, но чистаго платья, тяжелому бремени долга и зависимости. Поэтому онъ считалъ себя особенно счастливымъ, что никогда въ своей жизни не былъ долженъ ни одному человѣку ни копѣйки. «Я всегда могъ съ спокойнымъ и веселымъ сердцемъ сказать: войди, когда кто-нибудь стучался въ мою дверь—любилъ повторять этотъ превосходный человѣкъ, — я зналъ навѣрное, что за дверью не стоялъ должникъ».

Ту же критическую заботливость и предусмотрительность, съ которыми онъ управлялъ своими имущественными отношеніями, онъ съ равнымъ успѣхомъ приложилъ къ своему тѣлесному расположенію. Не имѣвъ состоянія, Кантъ единственно посредствомъ своей мудрой и постоянной бережливости сдѣлался зажиточнымъ человѣкомъ, и могъ хвалиться, что никогда не имѣлъ ни одного кредитора. Безсильный, даже болѣзненный отъ природы, онъ достигъ глубокой старости, до самыхъ послѣднихъ лѣтъ неослабно работая своими душевными силами, и могъ сказать о себѣ, «что онъ ни одного дня не лежалъ больнымъ и никогда не нуждался въ медицинской помощи». Это тѣлесное благосостояніе, такъ же какъ и экономическое, было слѣдствіемъ одной его осторожности. Критическая заботливость его о здоровьѣ превосходила, если можно, даже экономическій порядокъ. Но какъ въ послѣднемъ отношеніи онъ далекъ былъ отъ скупости и корыстолюбія, такъ и въ первомъ отъ всякаго рода изнѣженности. Напротивъ самымъ строгимъ образомъ подчинилъ онъ всю свою жизнь системѣ гигіеническихъ правилъ, выработанной имъ самимъ и основывавшейся на продолжительномъ, чрезвычайно тщательномъ наблюденіи надъ своими тѣлесными настроеніями. Онъ формально изучалъ свое тѣлесное устройство, подобно тому, какъ въ качествѣ философа изслѣдовалъ устройство человѣческаго разума. Онъ наблюдалъ за своимъ тѣломъ, какъ тщательный метеорологъ наблюдаетъ за погодой. Изъ его гигіеническихъ правилъ самымъ высшимъ было *неизнѣживаніе* тѣла, воздержность и укрѣпленіе, sustine и abstine. Нравственную силу воли онъ признавалъ верховною правительницею тѣла, а

при случаѣ благодѣтельнымъ лекарствомъ. Онъ употреблялъ, такъ-сказать, чистый разумъ вмѣстѣ и какъ медицину, какъ способъ леченія. Это было основанное на чистомъ разумѣ врачебное искусство сохранять жизнь, продолжать ее, предохранять отъ болѣзней и даже освобождать отъ извѣстныхъ болѣзненныхъ припадковъ. Въ этомъ смыслѣ онъ посвятилъ Гуфеланду, сочинителю «*Макробіотики*» статью, которую онъ впослѣдствіи помѣстилъ въ «*Споръ факультетовъ*», какъ относящуюся къ медицинскому факультету: «*О силѣ духа превозмогать свои болѣзненныя чувства однимъ намѣреніемъ*». Эту цѣлительную силу воли онъ самъ на себѣ развивалъ и испытывалъ. Его организація очень легко могла привести его къ *ипохондріи*. Вслѣдствіе своей узкой и плоской груди, онъ страдалъ постояннымъ сжатіемъ сердца и постояннымъ стѣсненіемъ, котораго нельзя было прекратить никакимъ внѣшнимъ механическимъ средствомъ. Это страданіе собственно *никогда* его не оставляло и дѣлало его на нѣкоторое время меланхоликомъ, почти тяготящимся жизнью. Такъ какъ ему не помогало никакое другое средство, то онъ привелъ себѣ въ ясность это расположеніе и принялъ спасительное намѣреніе не заботиться о немъ больше, такъ какъ постоянная мысль о страданіи могла только усилить болѣзнь. Въ этомъ именно и состояла опасность ипохондріи. Онъ побѣдилъ эту опасность однимъ намѣреніемъ не поддаваться ей. Стѣсненія груди, этого механическаго состоянія, онъ конечно не могъ устранить, но онъ поддерживалъ спокойствіе и ясность головы, и такимъ образомъ, не смотря на тѣлесное стѣсненіе, могъ мыслить безъ помѣхи, сохранялъ ясность въ расположеніи духа и былъ веселъ въ обществѣ. Вліяніе другихъ еще болѣе мучительныхъ ощущеній онъ также умѣлъ побѣждать тѣмъ, что энергически отклонялъ отъ нихъ свое вниманіе, пока они наконецъ не переставали его тревожить. Такъ прогонялъ онъ даже ревматическія боли, которыя въ послѣдніе годы часто мѣшали ему засыпать: произвольно избравъ какое-нибудь представленіе невозбуждающаго свойства, онъ съ намѣреніемъ давалъ своему уму другое направленіе, которому слѣдовалъ до тѣхъ поръ, пока не засыпалъ. Даже противъ насморка и кашля онъ съ большимъ успѣхомъ

прилагалъ свою нравственную методу леченія. Онъ рѣшался дышать съ закрытыми губами до тѣхъ поръ, пока не получалъ полнаго и свободнаго теченія воздуха чрезъ засоренный каналъ. Точно также рѣшался онъ не обращать вниманія на раздраженіе, производившее кашель и выполнялъ это «съ весьма большою дозою твердаго намѣренія». Онъ выработалъ свои гигіеническія правила до малѣйшихъ подробностей. Прогулки дѣлалъ онъ обыкновенно одинъ, чтобы не быть вынужденнымъ вести разговоръ и дышать съ открытыми губами, отъ чего онъ подвергался ревматическимъ болямъ. Ему было очень непріятно, когда случайно встрѣчался съ нимъ знакомый, и принималъ участіе въ прогулкѣ. Чтобы во время работъ въ своей комнатѣ не оставаться безъ движенія, онъ имѣлъ обыкновеніе класть своей носовой платокъ на отдаленномъ стулѣ, чтобы отъ времени до времени быть принужденнымъ вставать и ходить. Самымъ аккуратнымъ образомъ была у него заведена по строго обдуманнымъ правиламъ полная система діэты: мѣра и качество пищи и питья, продолжительность сна, качество постели, даже метода покрываться. Такимъ образомъ Кантъ сдѣлалъ самого себя своимъ лекаремъ и чрезъ то независимымъ отъ ученой медицины. Ему были противны лекарства, онъ остерегался ихъ, за исключеніемъ пилюль своего стараго университетскаго друга Труммера. Впрочемъ при своихъ критическихъ заботахъ о здоровьѣ, онъ чрезвычайно интересовался различными системами леченія и изслѣдованіями теоретической медицины: онъ одобрялъ броуновскую систему, предохранительную оспу и дженнеровскую методу прививанія назвалъ «прививаніемъ животности»; особенно важною казалась ему химія по ея вліянію на теоретическую медицину (*).

Какъ ни мелочны по видимому эти заботы Канта о здоровьѣ, не нужно судить о нихъ неправильно. Кантъ былъ совершенно свободенъ отъ мучительной заботы о драгоцѣнной жизни и даже отъ страха смерти. Онъ берегъ свое тѣло какъ орудіе, которое

(*) Borowsky, S. 113.

хотѣлъ сколь возможно долѣе сохранить способнымъ и годнымъ къ употребленію. Его здоровье, для котораго природа сдѣлала весьма мало, было такъ-сказать его собственнымъ, хорошо обдуманнымъ твореніемъ. Нѣтъ ничего удивительнаго, что онъ съ пристрастіемъ автора интересовался этимъ твореніемъ, не оставлялъ безъ вниманія ничего, относящагося къ нему, охотно говорилъ о немъ, и съ самодовольствомъ видѣлъ, что онъ столь цѣлесообразно поступаетъ съ самимъ собою. Его здоровье было для него такъ-сказать экспериментомъ, и заботливость, съ которою онъ относился къ нему, была только осмотрительностью, которой требуютъ всѣ удачные эксперименты. Даже продолжительность своей жизни онъ старался вычислить по началамъ вѣроятности. Поэтому онъ постоянно и съ большимъ вниманіемъ читалъ кёнигсбергскія таблицы смертности, которыя по его просьбѣ всегда присылались ему полиціею.

Во время своихъ работъ, требовавшихъ величайшей сосредоточенности, онъ не хотѣлъ, чтобы его что-нибудь тревожило. Поэтому онъ тщательно отстранялъ отъ себя всякое внѣшнее безпокойство. Въ число условій необходимой для него независимости входилъ также и возможно большій внѣшній покой. Чтобы ему понравилась квартира, она должна была быть какъ нельзя болѣе свободна отъ шума. И такъ какъ это условіе вообще нелегко было выполнить въ такомъ городѣ, какъ Кёнигсбергъ, то онъ часто мѣнялъ квартиры. Одна квартира, находившаяся вблизи отъ Прегеля, подвергалась шуму кораблей и польскихъ судовъ. Другую онъ оставилъ потому, что у сосѣда слишкомъ часто кричалъ пѣтухъ; онъ предлагалъ сосѣду какую угодно цѣну за пѣтуха, но сосѣдъ не согласился, и Кантъ долженъ былъ уступить. Наконецъ онъ купилъ скромный домъ, расположенный у рва за́мка. Но и здѣсь онъ не освободился отъ безпокойствъ. Недалеко оттуда находилась городская тюрьма. Заключенные въ ней, въ видахъ исправленія и назиданія обязаны были пѣть духовныя пѣсни, которыя при открытыхъ окнахъ и громкихъ голосахъ поющихъ долетали до Канта. Сильно раздраженный этимъ въ высшей степени непріятнымъ безпокойствомъ, которое онъ называлъ «безчинствомъ», «духовнымъ изліяніемъ скуки»,

Кантъ написалъ къ своему знакомому Гиппелю, первому бургомистру города, и вмѣстѣ съ тѣмъ начальнику тюрьмы, слѣдующія строки. Мы приводимъ ихъ буквально, потому что онѣ превосходно выражаютъ настроеніе духа Канта при этомъ случаѣ. «Ваше благородіе были бы очень добры, еслибы благоволили защитить обитателей городскаго рва отъ безпокойнаго для нихъ крикливаго благоговѣнія тюремныхъ лицемѣровъ. Я не думаю, чтобы они имѣли причины жаловаться на то, что ихъ душевное спасеніе подвергнется опасности, если они умѣрятъ свои голоса при пѣніи настолько, чтобы быть въ состояніи слышать себя при закрытыхъ окнахъ (не крича даже и тогда изъ всѣхъ силъ). Свидѣтельство темничнаго надзирателя о томъ, что они весьма набожные люди (изъ за чего кажется они собственно и хлопочутъ), они могутъ получить и тогда, потому что надзиратель легко можетъ слышать ихъ, и въ сущности они только понизятъ свои голоса до тона, который находятъ вполнѣ достаточнымъ благочестивые граждане нашего города, когда назидаютъ себя пѣніемъ въ своихъ домахъ. Нѣсколько словъ надзирателю, если вы благоволите призвать его къ себѣ и поставите ему вышеписанное постояннымъ правиломъ, навсегда уничтожатъ это безчинство, и избавятъ отъ непріятностей того, спокойствіе котораго вы неоднократно милостиво старались оградить, и который во всякое время съ совершеннѣйшимъ высокопочитаніемъ пребываетъ вашего благородія покорнѣйшимъ слугою Э. Кантъ» (*).

Впрочемъ пѣніе въ тюрьмѣ не было единственнымъ безпокойствомъ. Въ сосѣдствѣ иногда слышна была танцовальная музыка, отнимавшая время и портившая расположеніе духа нашего философа. Эти обстоятельства могли съ своей стороны способствовать тому, что Кантъ вообще былъ предубѣжденъ противъ музыки, и называлъ ее «навязчивымъ искусствомъ». Онъ оставилъ за нею эту навязчивость даже въ эстетикѣ. Впрочемъ не только

(*) Письмо написано 9 іюля 1784 г. *Dorow's Denkschriften* u. s. w. Bd. V der früheren Sammlung. Schubert's Biograph. S. 107.

подобный шумъ, но даже все, что сколько-нибудь нарушало и измѣняло обыкновенную его обстановку, служило для него помѣхою. Въ сумерки онъ обыкновенно правильно предавался размышленіямъ, и такъ какъ по его привычкѣ при напряженномъ мышленіи онъ устремлялъ свои глаза на какой-нибудь внѣшній предметъ, то во время этихъ созерцательныхъ часовъ онъ обыкновенно отъ печи своего кабинета пристально смотрѣлъ чрезъ окно на противолежащую Лебенихтскую башню. По разсказамъ Васьянскаго, онъ не могъ достаточно живо выразить, какъ благодѣтельно было для его глазъ пришедшееся по нимъ разстояніе этого объекта. Между тѣмъ въ саду сосѣда между глазомъ Канта и Лебенихтской башней выросли тополи такъ высоко, что закрывали башню. И это обстоятельство, измѣнившее обыкновенно представлявшійся ему видъ, было такъ чувствительно для нашего философа, что онъ выхлопоталъ, чтобы любезный сосѣдъ пожертвовалъ верхушками своихъ деревьевъ. Каждое даже самое малѣйшее измѣненіе въ его домашней обстановкѣ, въ обыкновенномъ порядкѣ его жизни было для него тяжело, и онъ старался по возможности отстранить такое измѣненіе. Обыкновенный порядокъ его жизни и домашней обстановки такъ-сказать сросся съ его характеромъ. Конечно въ послѣдніе годы, когда его одолѣла старость, онъ долженъ былъ кое-что измѣнить и необходимо стало обратиться къ посторонней помощи. Съ крайнею неохотою уступилъ онъ этой неизбѣжной необходимости. Стараго слугу, котораго онъ держалъ у себя цѣлыя сорокъ лѣтъ, и который наконецъ не только сдѣлался совершенно негоднымъ, но и велъ себя въ высшей степени недостойно, онъ отпустилъ только послѣ долгой внутренней борьбы. По цѣлымъ днямъ это дѣло не выходило у него изъ ума; отвыкнуть отъ этого человѣка было для него такъ трудно, что онъ долженъ былъ употребить особенное напряженіе, чтобы не думать больше о всемъ этомъ происшествіи. Чтобы укрѣпиться въ такомъ намѣреніи, онъ написалъ на одной изъ записочекъ, которыми тогда старался помочь своей памяти: «нужно забыть Лампе» (*)—такъ звали слугу.

(*) 1 февраля 1802.

Весь образъ его жизни доведенъ былъ правилами и привычками до математической точности. Каждый день былъ такъ-сказать разлиневанъ точнѣйшимъ распредѣленіемъ часовъ. Одинъ день проходилъ какъ другой. Время было для Канта главнымъ имуществомъ, которымъ онъ распоряжался такъ же заботливо и экономно, какъ денежными средствами. На сонъ онъ никогда не тратилъ болѣе семи часовъ. Ровно въ десять часовъ ложился онъ въ постель; ровно въ пять часовъ вставалъ. Слугѣ было приказано будить его, и ни какимъ образомъ не позволять ему дольше спать. Онъ любилъ призывать своего слугу въ свидѣтели, что въ продолженіе тридцати лѣтъ онъ *ни разу* не всталъ не во-время. Первые утренніе часы были большею частью посвящены лекціямъ, которыя въ распредѣленіи времени Канта стояли выше всего. Ровно въ семь часовъ Кантъ отправлялся изъ своего кабинета въ аудиторію. Послѣ лекцій, продолжавшихся обыкновенно до 9 часовъ, онъ возвращался къ своему рабочему столу и къ своему домашнему спокойствію; теперь приходила очередь ученыхъ работъ, назначенныхъ къ печати сочиненій. Безъ перерыва онъ работалъ до часу, потомъ слѣдовалъ обѣдъ, время бывшее для Канта самымъ пріятнымъ и полнымъ наслажденія отдохновеніемъ. Онъ любилъ удовольствія дружескаго обѣда; между всѣми чувственными наслажденіями жизни они были для него пріятнѣе всѣхъ; они составляли единственныя наслажденія, о которыхъ онъ старался съ нѣкоторымъ удовольствіемъ и заботливостью. Впрочемъ простаго человѣка не должно представлять себѣ какимъ-нибудь изысканнымъ гастрономомъ. О дорогихъ предметахъ здѣсь было такъ же мало помину, какъ и вообще въ его жизни. Но въ скромныхъ границахъ бюргерскаго размѣра онъ наслаждался удовольствіями стола съ охотою и даже съ немалою тратою времени. Въ coenam ducere (протянуть столъ) онъ охотно слѣдовалъ эпикурейскому примѣру древнихъ. Естественно, что такъ много времени,—обыкновенно три, а иногда даже до пяти часовъ, тратилось не на ѣду, а на разговоръ, который Кантъ всего болѣе любилъ во время стола. Здѣсь онъ самъ былъ всего разговорчивѣе, всего сообщительнѣе. Онъ имѣлъ даръ говорить разнообразно и занимательно о всѣхъ возможныхъ

вещахъ, и потому былъ столь же любезнымъ хозяиномъ, сколько и пріятнымъ гостемъ. Никто не узналъ бы въ этомъ веселомъ, радушномъ застольномъ собесѣдникѣ, который съ каждымъ умѣлъ вести интересный разговоръ, и особенно охотно бесѣдовалъ съ женщинами о кухнѣ и поваренномъ искусствѣ, глубочайшаго и труднѣйшаго мыслителя своего времени. До шестидесяти-трехъ лѣтъ онъ проводилъ часы обѣда въ одномъ изъ трактировъ, а впослѣдствіи, когда обзавелся собственнымъ домашнимъ хозяйствомъ, ежедневно приглашалъ нѣсколько хорошихъ пріятелей, чтобы раздѣлить съ ними трапезу, и эти застольные друзья Канта играли не малую роль въ его жизни. Съ критическою заботливостью, которая никогда его не покидала, Кантъ дѣйствовалъ систематически и при устройствѣ своихъ небольшихъ пировъ. Все было обдумано и правильно расположено, чтобы одно шло къ другому: и выборъ кушаньевъ и число и родъ гостей, и содержаніе разговора за столомъ, и даже форма и время приглашенія. Гостей никогда не должно было быть менѣе трехъ, и никогда болѣе девяти; его застольное общество должно было быть «не менѣе числа грацій и не болѣе числа музъ». Послѣ обѣда, спустя небольшую паузу, всегда слѣдовала прогулка, продолжавшаяся около часа, а при благопріятной погодѣ и долѣе; обыкновенно ходилъ онъ по такъ-называемому философскому пути, большею частью одинъ, всегда медленно,—и то и другое изъ гигіеническихъ видовъ. Вечерніе часы были посвящены чтенію въ кабинетѣ, а сумерки — размышленію. Въ десять часовъ оканчивалась правильная дневная работа. Не легко могло что-нибудь склонить его оставить эту пробитую колею обыденнаго порядка. И если однажды онъ какъ-нибудь невольно попадалъ въ положеніе, требовавшее маленькой неправильности, если этотъ порядокъ бывалъ нарушаемъ какимъ-нибудь случаемъ, то Кантъ очень остерегался другаго подобнаго случая, и всякій разъ послѣ такого опыта, принималъ за правило избѣгать подобнаго положенія во всѣхъ будущихъ случаяхъ. При этомъ незначительность случая вовсе не составляла исключенія, такъ что строгая и общая форма правила часто составляла комическій контрастъ съ мелочностью и

случайностью его содержанія. Яхманъ разсказываетъ, какъ примѣръ такого рода, одно маленькое, очень замѣчательное приключеніе. «Однажды Кантъ возвращается съ обычной своей прогулки; въ то самое время, когда онъ входитъ въ улицу, на которой находилась его квартира, замѣчаетъ его графъ **, ѣхавшій въ кабріолетѣ по той же улицѣ. Графъ, въ высшей степени любезный человѣкъ, тотчасъ останавливается, сходитъ съ кабріолета и проситъ Канта немного прокатиться съ нимъ, пользуясь прекрасной погодой. Кантъ безъ дальнѣйшихъ размышленій уступаетъ первому впечатлѣнію любезности и садится въ кабріолетъ. Ржаніе прыткихъ коней и покрикиваніе графа скоро возбуждаютъ въ немъ опасенія, хотя графъ увѣряетъ, что онъ отлично умѣетъ править. Проѣхавъ нѣсколько подгородныхъ имѣній, графъ предлагаетъ Канту посѣтить одного пріятеля, жившаго за милю отъ города. Кантъ изъ вѣжливости долженъ былъ согласиться на все, такъ что, совершенно противно обыкновенному порядку, возвратился домой уже около десяти часовъ, полный досады и недовольства. Но тогда онъ положилъ себѣ за правило *никогда* впередъ не садиться въ экипажъ, который нанятъ не имъ самимъ, и которымъ онъ не можетъ располагать какъ ему угодно, и *никогда* не соглашаться, если бы кто бралъ его съ собой. Разъ составивъ себѣ такое правило, онъ уже зналъ что̀ дѣлать, зналъ какъ ему нужно было поступать въ подобныхъ случаяхъ, и ничто въ свѣтѣ не въ состояніи было бы заставить его отступить отъ своего правила» (*).

Такимъ образомъ жизнь Канта шла во всемъ такъ же правильно, какъ самый правильный изъ глаголовъ. Все было взвѣшено, обдумано, опредѣлено и рѣшено извѣстными правилами,—все до самыхъ малѣйшихъ подробностей, до ежедневной росписи кушаньямъ, до цвѣта каждой отдѣльной одежды. Онъ жилъ во всѣхъ отношеніяхъ какъ критическій философъ, о которомъ Гиппель въ шутку говорилъ, что онъ могъ бы такъ же хорошо написать критику поваренного искусства, какъ критику чистаго разума.

(*) Jachmann. S. 68—69.

При такомъ строѣ жизни, похожемъ на совершенно замкнутую систему, и раздѣленномъ также точно и обстоятельно, какъ какая-нибудь кантовская книга; при такомъ стереотипномъ порядкѣ, имѣвшемъ цѣлью личную независимость философа во всѣхъ пунктахъ,—само собою объясняется, почему Кантъ былъ совершенно доволенъ своею домашнею жизнью и не имѣлъ никакой склонности жить вдвоемъ. Въ самомъ дѣлѣ однообразное кругообращеніе его жизни не могло имѣть никакого другаго центра, кромѣ его самого. Въ этомъ заключается причина, почему Кантъ остался старымъ холостякомъ. *Бракъ* не подходилъ къ порядку его жизни; исключительная любовь его къ независимости была побужденіемъ къ безбрачію. Да и тѣ склонности, которыя располагаютъ къ супружеской жизни, никогда не были въ Кантѣ такъ живы, чтобы безбрачіе могло составлять для него большое лишеніе. Въ его жизни нигдѣ не было пустаго мѣста, которое могло бы быть наполнено супружествомъ. И чѣмъ старѣе онъ становился, тѣмъ болѣе сживался съ своими привычками и со всею своею, заключенною въ опредѣленныя правила, системою жизни; тѣмъ недоступнѣе естественно становился онъ для супружескаго сожитія. Біографы Канта увѣряютъ, что онъ уже въ преклонномъ возрастѣ былъ дважды близокъ къ женитьбѣ, но всякій разъ упускалъ благопріятное время; это доказываетъ, что онъ мало интересовался этимъ предметомъ. Онъ соглашался съ апостоломъ Павломъ въ мнѣніи о брачной жизни, что жениться хорошо, а нежениться еще лучше, и ссылался при этомъ на сужденіе одной очень умной женщины, которая часто говаривала ему: «если тебѣ хорошо, то не гонись за этимъ» (*). Не нужно принимать его поэтому за человѣка безсердечнаго или врага женщинъ; въ дѣйствительности онъ не былъ ни тѣмъ, ни другимъ, а напротивъ очень любилъ женское общество, и, какъ разсказываютъ, охотно и любезно разговаривалъ съ женщинами. Говорятъ только, разговоръ никогда не былъ ученымъ и не касался предметовъ, переступающихъ границы обыкновеннаго общества. Онъ живо и съ большимъ удовольствіемъ чувствовалъ

(*) Jachmann. S. 94.

прелесть женщины, когда она представлялась ему въ обществѣ; но чтобы ему самому недоставало этой прекрасной половины совершенства человѣческой жизни—такого недостатка онъ конечно никогда не ощущалъ сильно, еще менѣе ощущалъ его мучительно. Желаніямъ своихъ друзей, которые не упускали случая уговаривать его и даже дѣлать кое-какія указанія, онъ постоянно оставался недоступенъ, какъ ни благодушно принималъ ихъ. Даже на шестдесятъ-девятомъ его году одинъ кёнигсбергскій пасторъ настойчиво убѣждалъ его жениться, и въ необычный часъ принесъ къ самому Канту написанное съ этой цѣлью печатное сочиненіе подъ заглавіемъ: «*Рафаилъ и Товія, или разговоръ двухъ друзей объ угодномъ Богу супружествѣ*». Кантъ вознаградилъ добряка за издержки по печатанію, и часто съ величайшимъ юморомъ разсказывалъ объ этомъ назидательномъ разговорѣ. Конечно и онъ не избѣжалъ того недостатка, который всегда ведетъ за собою безбрачіе; только этотъ недостатокъ для самого его былъ менѣе ощутителенъ, чѣмъ для насъ. Бракъ принадлежитъ къ такимъ отношеніямъ, которыя только тогда можно узнать, когда самъ *переживешь* ихъ; и такъ какъ Кантъ *никогда* не переживалъ брака, то все счастье и глубина этого жизненнаго общенія остались для него непонятными. Онъ смотрѣлъ на бракъ, какъ на внѣшнее юридическое отношеніе, въ которомъ оба участвующія лица прежде всего служатъ другъ для друга не цѣлью, а только средствомъ; и—что особенно характеристично въ его взглядѣ—онъ находилъ *полезную* сторону брака въ экономическомъ обстоятельствѣ, въ томъ, что имѣющая состояніе жена способствуетъ существеннымъ образомъ независимости своего мужа. Такіе, обезпеченные экономически—и вмѣстѣ съ тѣмъ основанные на взаимномъ расположеніи браки казались ему истинно-счастливыми, дѣйствительно-разумными, потому что они заключались на солидныхъ разумныхъ основаніяхъ. Такія разумныя супружества онъ настойчиво и часто съ опредѣленными указаніями рекомендовалъ своимъ молодымъ друзьямъ, и съ неудовольствіемъ смотрѣлъ, если страстныя наклонности ставили препятствіе его благожелательному намѣренію. Нельзя судить о бракѣ прозаичнѣе, проще, избитѣе и, по понятіямъ боль-

шинства—практичнѣе нежели судилъ Кантъ, совершенно не имѣвшій чутья для его поэтическаго, задушевнаго характера: недостатокъ, который мы настолько простимъ философу, насколько мы должны отнести его къ винѣ стараго холостяка. Философія въ лицѣ нѣкоторыхъ изъ своихъ героевъ была неблагопріятна браку; Декартъ и Гоббесъ, Спиноза и Лейбницъ были холостяки.

Впрочемъ неблагопріятное и равнодушное настроеніе Канта въ отношеніи къ браку не свидѣтельствуетъ еще ничего противъ его способности къ задушевному участію: онъ способенъ былъ къ самымъ живымъ и теплымъ ощущеніямъ *дружбы*. Ежедневное искреннее обращеніе съ вѣрными друзьями столько же соотвѣтствовало его системѣ жизни, сколько сердечной потребности. Въ этомъ маленькомъ, домашнемъ кругѣ друзей было ему хорошо и радостно, какъ среди самой любезной изъ привычекъ. Потеря одного изъ такихъ друзей была для него самымъ тяжелымъ изъ всѣхъ тяжелыхъ жизненныхъ опытовъ. Пока оставалась еще тѣнь надежды, онъ съ тревожнымъ участіемъ слѣдилъ за ходомъ болѣзни, постигнувшей какого-нибудь изъ его друзей. Но какъ скоро онъ узнавалъ о смерти, онъ исполнялъ то правило, при помощи котораго постоянно освобождался отъ самыхъ мучительныхъ скорбей. Онъ дѣлалъ надъ собою усиліе, отвлекалъ свои мысли отъ невозвратной потери, не говорилъ болѣе объ этомъ предметѣ, чтобы не разстроиваться возобновленіемъ печальнаго представленія, и не ослабѣть подъ вліяніемъ этого разстроивающаго чувства, и съ спокойствіемъ и сосредоточенностью переходилъ къ обычному порядку, то есть къ своей работѣ. «Такъ во время послѣдней болѣзни Гиппеля онъ самымъ заботливымъ образомъ освѣдомлялся объ его положеніи, спрашивалъ объ немъ всѣхъ, кто къ нему приходилъ; но чрезъ день послѣ смерти Гиппеля, на большомъ обѣдѣ, гдѣ хотѣли завязать объ этомъ разговоръ, сказалъ: «конечно, это составляетъ большой ущербъ для сферы дѣятельности умершаго, но слѣдуетъ мертвыхъ оставлять покоиться съ мертвыми» (*).

Дружескія связи Канта были совершенно независимы отъ

(*) Borowsky S. 130.

его ученаго званія, и вовсе неопредѣлялись научными цѣлями или должностнымъ академическимъ товариществомъ. Философія не имѣла на нихъ никакого вліянія. Въ ней Кантъ вполнѣ удовлетворялся самимъ собою, и съ этой стороны своей жизни всего менѣе нуждался въ дружбѣ. Въ дружескихъ привязанностяхъ онъ всецѣло слѣдовалъ своимъ личнымъ независимымъ наклонностямъ. Притомъ обращеніе съ опытными людьми изъ совершенно иныхъ сферъ жизни, чѣмъ его сфера, могло служить для него очень полезнымъ дополненіемъ. Самые близкіе друзья его были, большею частью, практическіе дѣловые люди, изъ числа почтенныхъ бюргеровъ, какъ, напримѣръ, купцы Гринъ и Мотерби, директоръ банка Руфманъ, главный лѣсничій Вобзеръ въ Модиттенѣ, у котораго Кантъ во время вакацій не разъ жилъ по цѣлымъ недѣлямъ. Въ гостепріимномъ домѣ лѣсничаго писалъ онъ между прочимъ свои наблюденія надъ прекраснымъ и высокимъ, и представленная тамъ характеристика нѣмецкаго человѣка была нарисована съ натуры, именно съ его друга Вобзера. Друзья-купцы помогали ему совѣтомъ и дѣломъ въ управленіи имѣніемъ; то, что Кантъ пріобрѣлъ хозяйствомъ и трудомъ, Гринъ и Мотерби съумѣли благоразумно употребить въ дѣло и увеличить. Въ особенности искренна была его дружба съ англичаниномъ Гриномъ. Одинаково энергическіе въ своихъ мнѣніяхъ, они познакомились другъ съ другомъ самымъ враждебнымъ образомъ, и тотчасъ же потомъ сдѣлались лучшими друзьями. Какъ извѣстно, Кантъ во время американской войны за независимость живѣйшимъ образомъ стоялъ на сторонѣ Америки противъ Англіи. Гринъ, напротивъ, былъ страстнымъ сторонникомъ англійскаго дѣла, которое онъ принималъ къ сердцу какъ свое собственное. Случайнымъ образомъ, Кантъ, гуляя однажды въ это время въ Дёнгофскомъ саду, встрѣчаетъ одного изъ своихъ знакомыхъ въ обществѣ другихъ людей, которые, сидя въ тѣни, толкуютъ о политикѣ. Разговоръ сводится на великое событіе тогдашняго времени. Кантъ откровенно высказываетъ свою симпатію къ Америкѣ и прямо выражается противъ поведенія Англіи. Тогда Гринъ, находившійся въ этомъ обществѣ, въ бѣшенствѣ вскакиваетъ, объяв-

ляетъ выраженія Канта за оскорбленія, относящіеся лично къ нему, какъ англичанину, и требуетъ удовлетворенія. Кантъ даетъ ему это удовлетвореніе на словахъ такъ спокойно, выражаетъ при этомъ на дѣла и споръ народовъ взглядъ, стоящій такъ высоко надъ вспышкой Грина, что Гринъ, побѣжденный и примиренный, протягиваетъ ему руку и завязываетъ дружбу, которая твердо и неразрывно связывала обоихъ до самой смерти. Гринъ умеръ еще въ 1784 г. и слѣдовательно двадцатью годами ранѣе Канта. Эта потеря была для Канта такъ тягостна, что онъ началъ съ этихъ поръ удаляться отъ общественныхъ сношеній, и сталъ проводить свои вечера въ одиночествѣ. Гринъ былъ чрезвычайно оригиналенъ и въ особенности по своей пунктуальности былъ очень похожъ на нашего философа. Гдѣ возможно, онъ былъ даже пунктуальнѣе, чѣмъ Кантъ. Увѣряютъ, что комедія Гиппеля *«Человѣкъ по часамъ»* была портретомъ Грина. Объ этомъ по истинѣ «whimsical man» (чудакѣ) можно составить себѣ понятіе по слѣдующему случаю: «однажды Кантъ вечеромъ обѣщалъ своему другу Грину на слѣдующее утро въ восемь часовъ сопутствовать ему въ катаньѣ. Гринъ, въ три четверти восьмаго уже ходилъ по комнатѣ съ часами въ рукахъ, съ наступленіемъ пятидесятой минуты надѣлъ шляпу, въ пятьдесятъ пять минутъ взялъ свою палку и съ первымъ ударомъ часовъ вошелъ въ карету и поѣхалъ. На дорогѣ онъ увидѣлъ Канта, который опоздалъ двумя минутами и шелъ ему на встрѣчу; но Гринъ не остановился, потому что это было противъ уговора и противъ его правила» (*). Впрочемъ Гринъ, при самой строгой честности, обладалъ весьма тонкимъ умомъ. По крайней мѣрѣ Кантъ увѣряетъ, что въ своей критикѣ чистаго разума онъ не написалъ ни одного положенія, котораго бы не показалъ прежде Грину и не предложилъ ему на обсужденіе. Въ продолженіе нѣсколькихъ лѣтъ Кантъ проводилъ свои послѣ-обѣденные часы у Грина. Яхманъ описываетъ эти послѣ-

(*) Jachmann, Achter Brief. S. 80. 81.

обѣденные часы въ драгоцѣнной жанровой картинкѣ, которую я и приведу здѣсь: «Каждый день послѣ обѣда Кантъ приходилъ къ Грину, находилъ его спящимъ въ креслахъ, садился подлѣ него, предавался своимъ мыслямъ, и также засыпалъ. За тѣмъ обыкновенно приходилъ директоръ банка Руфманъ, и дѣлалъ тоже самое, пока наконецъ въ опредѣленное время не входилъ въ комнату Мотерби и не пробуждалъ общества, которое послѣ того до семи часовъ занималось интереснѣйшими разговорами. Это общество такъ пунктуально расходилось въ семь часовъ, что я часто слышалъ, какъ обитатели улицы говорили: «еще нѣтъ семи часовъ, потому что еще не проходилъ профессоръ Кантъ» (*).

Между товарищами по должности всего ближе къ Канту былъ профессоръ Краузъ, въ продолженіе нѣкотораго времени принадлежавшій къ числу его ежедневныхъ застольныхъ собесѣдниковъ. Всего благодѣтельнѣе была дружба Канта для тѣхъ молодыхъ людей, которые были его учениками и въ этомъ качествѣ успѣли пріобрѣсти его довѣріе и вмѣстѣ съ тѣмъ войти съ нимъ въ болѣе близкое знакомство. Къ этимъ молодымъ людямъ онъ относился съ чрезвычайнымъ участіемъ, помогалъ имъ, для ихъ поддержки былъ готовъ на пожертвованія, отечески заботился объ ихъ будущности. Если онъ могъ выхлопотать имъ стипендію или удобное мѣсто, то никакія усилія не были для него тяжелы, и благопріятный успѣхъ доставлялъ ему величайшую радость. Въ такихъ случаяхъ благосклонность его добраго сердца обнаруживалась самымъ привлекательнымъ образомъ. Естественно, что онъ долженъ былъ прежде твердо убѣдиться въ достоинствахъ покровительствуемаго. Біографы Канта разказываютъ о ласковости Канта въ подобныхъ обстоятельствахъ много характеристическихъ случаевъ. Одному изъ своихъ молодыхъ друзей, котораго онъ особенно любилъ, онъ желаетъ доставить мѣсто полковаго священника. Онъ рекомендуетъ его шефу полка. Но кандидатъ долженъ сказать пробную проповѣдь, и для Канта

(*) Jachmann. S. 82.

всего важнѣе, чтобы онъ выдержалъ пробу. Что же дѣлаетъ Кантъ? Онъ освѣдомляется о текстѣ назначенномъ для проповѣди, составляетъ себѣ для нея диспозицію, за нѣсколько дней до срока въ необычный утренній часъ призываетъ къ себѣ кандидата, искусно сводитъ разговоръ на текстъ проповѣди, и разговариваетъ съ нимъ о темѣ, къ которой самъ настоящимъ образомъ подготовился, какъ будто бы самъ долженъ былъ говорить проповѣдь. Яхманъ по собственному опыту не можетъ достаточно живо и признательно восхвалить это отеческое расположеніе Канта.

Будучи самъ во всѣхъ отношеніяхъ пунктуальнымъ и вѣрнымъ своему слову, онъ и для другихъ поставлялъ эту пунктуальность первымъ условіемъ своего довѣрія. Въ этомъ случаѣ очень легко можно было съ нимъ поссориться. Онъ всего труднѣе прощалъ невѣрность своему слову, въ особенности если въ этомъ провинялись молодые люди. Одному студенту, который обѣщалъ явиться къ Канту въ назначенный часъ, но не явился, онъ сдѣлалъ самые сильные упреки и не позволилъ ему оппонировать при случившейся тогда публичной диспутаціи. «Вы могли бы не сдержать своего слова, не явиться на диспутъ, и тогда испортить все дѣло» (*). У него самого слово и дѣло было одно и то же. Сынъ его друга Николовіуса рѣшился сдѣлаться книгопродавцемъ. Кантъ одобрилъ этотъ планъ, и при этомъ замѣтилъ издалека, что онъ самъ съ удовольствіемъ постарается быть полезнымъ для будущаго дѣла, если оно осуществится. Этотъ намекъ онъ помнилъ какъ твердое обѣщаніе. За небольшую цѣну онъ отдавалъ Николовіусу для изданія свои сочиненія, и изъ участія къ сыну друга отклонилъ отъ себя гораздо болѣе выгодныя предложенія другихъ книгопродавцевъ.

Ту же самую пунктуальность и порядокъ онъ обнаруживалъ и въ своихъ работахъ. Сначала онъ въ тихомъ размышленіи составлялъ планъ, обдумывалъ, большею частью во время своихъ

(*) Borowski. S. 127.

одинокихъ прогулокъ, предметъ, о которомъ намѣревался трактовать, потомъ письменно набрасывалъ очерки на отдѣльныхъ листахъ, за тѣмъ уже слѣдовала связная обработка предмета въ его подробностяхъ, и по окончаніи ея назначенная для печати переписка, которая должна была быть до послѣдней точки готова, прежде чѣмъ манускриптъ поступалъ въ печать. Отсюда происходитъ та зрѣлость и обдуманность кантовскихъ сочиненій, вслѣдствіе которыхъ они въ совокупной философской литературѣ занимаютъ столь высокое, а въ нѣмецкой—безусловно *первое* мѣсто.

Канта, въ его философскомъ дѣлѣ, часто сравнивали съ купцомъ, который при всей обширности своей торговли, аккуратно высчитываетъ свое имущество, точно знаетъ предѣлы своей состоятельности, и никогда не переступаетъ этихъ предѣловъ. Также точно онъ съ величайшею добросовѣстностью, какъ только могъ, изслѣдовалъ способность человѣческаго познанія, и, если можно сравнить пріобрѣтаемыя свѣдѣнія съ покупаемыми товарами, то Кантъ отдѣлилъ настоящіе товары отъ поддѣльныхъ, чтобы, какъ слѣдуетъ честному человѣку, не производить торговли фальшивыми товарами. Онъ твердо опредѣлилъ имущественное состояніе философіи, то есть, чѣмъ она въ дѣйствительности владѣетъ, что она еще можетъ пріобрѣсти, и что она съ другой стороны, обманывая себя и другихъ, напрасно воображаетъ въ своемъ пріобрѣтеніи и владѣніи. Это сравненіе можно отъ философіи Канта перенести и на его личность. И характеръ его имѣетъ въ себѣ много чертъ характера честнаго купца, и даже его дружескія связи свидѣтельствуютъ объ этомъ сродствѣ, которое онъ самъ чувствовалъ. Далекій отъ всякаго ослѣпленія, трезвый, человѣкъ съ простою неизмѣнною правдивостью, которая глубочайшимъ образомъ чуждается всякой призрачности, которая инстинктивно обращается къ истинному, Кантъ принадлежалъ къ числу тѣхъ немногихъ людей, *надъ которыми среди міра, большею частью живущаго призрачностью, призрачность не имѣла никакой власти.* По этому могущественнѣйшую и величайшую изъ чертъ его характера, заключающую въ себѣ всѣ остальныя, составляетъ то *твердое чувство истины*, кот

раго по преимуществу требуетъ наука, но которое она, среди могучихъ обольщеній міра, очень рѣдко находитъ въ той силѣ и чистотѣ, какая въ состояніи была бы разогнать туманъ. Ибо для этого чувства истины необходимо больше, чѣмъ одно желаніе имѣть его. Многіе имѣютъ честное желаніе истины, и даже твердое убѣжденіе въ своей любви къ истинѣ, между тѣмъ какъ глаза ихъ полны призраковъ, а головы полны созданій воображенія, дѣлающихъ ихъ совершенно неспособными къ истиннымъ понятіямъ. Въ Кантѣ это чувство было первоначально и сильно отъ природы; оно составляло ядро и средоточіе всего его характера. Призрачность, самообольщеніе, пустые мечты, эти злѣйшіе враги истины, никогда не ослѣпляли его. А лучшіе помощники истины: постоянное прилежаніе, неутомимое напряженіе, всегдашнее самоиспытаніе, никогда не оставляли его. Эта любовь къ истинѣ составляетъ въ нравственности любовь къ справедливости. Выше всего онъ ставилъ *справедливое* сужденіе какъ въ жизни, такъ и въ наукѣ; онъ хотѣлъ судить правильно и основательно, безъ всякаго реторическаго блеска, безъ всякихъ ослѣпляющихъ словесныхъ украшеній. Онъ могъ еще терпѣть въ краснорѣчіи *сатиру*, съ ея острымъ, нелицепріятнымъ, разоблачающимъ вещи сужденіемъ, но никакъ не реторику, которая для остроты, для антитезы, для витіеватаго и эффектнаго оборота жертвуетъ любовью къ истинѣ и правотою дѣла. У Лессинга неподдѣльная любовь къ истинѣ иногда допускала парадоксы, чтобы смѣлымъ противорѣчіемъ подвергнуть дѣло неожиданной пробѣ, или чтобы бросить на него внезапный свѣтъ. Кантъ былъ въ этомъ отношеніи строже; онъ хотѣлъ не поражать, а убѣждать. Такому до пунктуальности правдивому образу мыслей соотвѣтствовалъ и его слогъ, никогда не ослѣпительный, но постоянно основательный, и потому,—чего не случалось у Лессинга,—часто тяжеловатый. Чтобы быть совершенно справедливымъ, нужно было высказать *все*, относящееся къ предмету. Поэтому грузъ фразы часто былъ очень значителенъ, многое нужно было заключать въ скобки, чтобы не смотря на то можно было все-таки составить одно предложеніе.

Такіе кантовскіе періоды движутся тяжело, какъ ломовыя телѣги; ихъ нужно читать и опять перечитывать, разбирать по частямъ запутанныя предложенія, словомъ нужно такъ-сказать распаковывать цѣлый періодъ, чтобы основательно понять его. Эта тяжеловатость слога отнюдь не есть неумѣлость, потому что Кантъ могъ писать и легко и бѣгло, если это позволялъ самый предметъ. Тутъ видна основательность и любовь къ истинѣ добросовѣстнаго мыслителя, который въ своемъ сужденіи не хочетъ пропустить ничего такого, что ведетъ къ его полнотѣ.

Такимъ образомъ всѣ характеристическія черты Канта, которыя мы намѣренно прослѣдили до мельчайшихъ ихъ обнаруженій, соединяются въ рѣдкую и по-истинѣ классическую гармонію. Глубокій мыслитель и простой прямой человѣкъ! Во всемъ пунктуальный и точный, бережливый въ мелочахъ, а гдѣ нужно щедрый до самопожертвованія, постоянно разсудительный, совершенно независимый въ своихъ сужденіяхъ, и всегда бывшій самою честностью, правдивостью и вѣрностью, Кантъ былъ въ лучшемъ смыслѣ слова нѣмецкимъ гражданиномъ того солиднаго времени, о которомъ разсказывали намъ наши дѣды, и представляетъ столь же примѣрное и достойное удивленія, какъ и благотворно дѣйствующее и отрадное явленіе.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

ХОДЪ ФИЛОСОФСКАГО РАЗВИТІЯ КАНТА.

ПЕРВАЯ СТУПЕНЬ: КАНТЪ ПОДЪ ВЛІЯНІЕМЪ ВОЛЬФІАНСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

Ходъ философскаго развитія Канта представляетъ полное выраженіе его характера: онъ идетъ впередъ мѣрными шагами, осторожно, твердо и потому медленно; ни одного шага онъ не беретъ назадъ, ни одного не дѣлаетъ черезъ чуръ поспѣшно; прожитыя мысли никогда не возобновляются, новыя самымъ основательнымъ образомъ обдумываются и взвѣшиваются, прежде чѣмъ появляются предъ публикой; каждое новое твореніе является плодомъ зрѣлаго, долго совѣщавшагося съ самимъ собою, глубокоразмышляющаго ума. Если есть въ наукѣ геніи, то Канта безспорно нужно признать однимъ изъ величайшихъ. Но весь его образъ чувствованій, мыслей и жизни, однимъ словомъ вся его духовная своеобразность не имѣетъ въ себѣ ничего такого, что обыкновенно отличаетъ и характеризуетъ генія. Его философскій трудъ такъ же регуляренъ, какъ каждый день его жизни. У него нѣтъ ничего схваченнаго порывомъ и возвѣщаемаго какъ откровеніе; ничто не возникаетъ торопливо, а потому не выходитъ скороспѣло. Множество задачъ, вопросовъ и изслѣдованій всякаго рода тѣснятся передъ Кантомъ; они приводятся въ поря-

докъ, обработываются одно за другимъ, но ни одна изъ этихъ работъ не стоитъ экономному мыслителю болѣе времени, чѣмъ сколько она заслуживаетъ по мѣрѣ своей важности и по отношенію къ другимъ научнымъ планамъ, занимающимъ философа. И въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ Кантъ большой экономъ. Каждое изъ нихъ ведется аккуратно и основательно, но ни одно не объемистѣе надлежащаго,—не дороже въ отношеніи труда и времени, чѣмъ ему слѣдуетъ быть. Каждое является въ надлежащей мѣрѣ и въ надлежащее время. Хронологическая послѣдовательность кантовскихъ сочиненій есть вмѣстѣ внутренняя и существенная послѣдовательность, она представляетъ генезисъ кантовской философіи, ея постепенное возникновеніе и постепенное развитіе.

Кантъ начинаетъ заниматься философіею въ 1740 году; первый знакъ своего составляющаго эпоху открытія онъ даетъ въ 1770 году: слѣдовательно онъ употребляетъ почти цѣлый *человѣческій возрастъ* на то, чтобы изъ ученика существующей философіи сдѣлаться основателемъ новой. Послѣднее сочиненіе предъ его открытіемъ относится къ 1768 году, послѣднее сочиненіе по открытіи къ 1798 году, значитъ опять цѣлый *человѣческій возрастъ* употребляетъ Кантъ на то, чтобы на открытыхъ имъ основаніяхъ воздвигнуть, развить и закончить свою новую систему.

Каждое десятилѣтіе въ жизни Канта имѣетъ свою особую задачу. Первыя три десятилѣтія приближаются шагъ за шагомъ къ критической точкѣ зрѣнія, открытіе которой составляетъ пограничную линію; три послѣднія изслѣдуютъ это открытіе и выводятъ изъ него систему новой философіи. Въ продолженіе двухъ первыхъ десятилѣтій (отъ 1740 до 1760), Кантъ движется въ предѣлахъ лейбнице-вольфіанскаго образа мыслей, въ третьемъ десятилѣтіи (отъ 1760 до 1770) онъ подчиняется вліянію англійской философіи, и именно вліянію Юма; а въ 1770 г., онъ подымается надъ догматическими метафизиками и опытными философами на свою собственную точку зрѣнія; за этимъ слѣдуетъ полная раздумья пауза, переходящая за четвертое десятилѣтіе, въ началѣ пятаго - является «*Критика чистаго разума*»;

время отъ 1780 г. до 1790 года представляетъ собою періодъ основоположенія, которое оканчивается критикою разсудка (1790); наконецъ въ послѣднемъ десятилѣтіи основанная такимъ образомъ раціональная система выводится въ споръ съ исторически-положительнымъ и дѣлается попытка разрѣшить эту противоположность.

I. *Докритическій періодъ.*

Теперь мы займемся періодомъ возникновенія критической философіи, слѣдовательно первою половиною философскаго развитія Канта, его *докритическимъ* періодомъ. Кантъ пришелъ къ своей новой точкѣ зрѣнія той же самою дорогою, которою исторія философіи пришла къ нему самому. Онъ подвигался все далѣе и далѣе по находившейся передъ нимъ столбовой исторической дорогѣ философіи, и когда достигъ до ея крайняго предѣла, открылъ критическую точку зрѣнія. Прежде чѣмъ онъ сталъ критическимъ философомъ, онъ былъ догматическимъ, и на переходѣ отъ одного образа мыслей къ другому прошолъ черезъ скептицизмъ.

Въ этомъ докритическомъ періодѣ мы различаемъ три ступени: на первой Кантъ находится подъ вліяніемъ нѣмецкой школьной философіи, на второй—подъ вліяніемъ англійской опытной философіи, на третьей подъ вліяніемъ скептическаго направленія. Такимъ образомъ Вольфъ, Локкъ и Юмъ обозначаютъ точки зрѣнія, которыя переживаетъ Кантъ прежде, чѣмъ достигаетъ своей собственной.

Уже въ этотъ періодъ раскрываются всѣ тѣ способности духа Канта, которымъ обязана своимъ происхожденіемъ критическая философія. Подъ вліяніемъ существующей системы Кантъ является самостоятельнымъ и оригинальнымъ мыслителемъ, насколько можно быть оригинальнымъ, не будучи въ строгомъ смыслѣ новымъ. Чуждое вліяніе не столько покоряетъ его себѣ, сколько возбуждаетъ и ведетъ далѣе. Нельзя собственно сказать, чтобы Кантъ когда-нибудь находился въ отношеніи къ какой-нибудь чужой системѣ въ школьномъ подчиненіи; онъ всегда становился въ уровень съ философіею, которую признавалъ; онъ только не возвышался надъ нею. Какъ скоро онъ принималъ ее, онъ становился на самую высшую ея точку и господствовалъ надъ всѣмъ ея кругозоромъ.

Воспитанный въ нѣмецкой метафизикѣ, Кантъ сильно привлекается опытными науками, сживается съ ними, и такимъ образомъ подчиняется вліянію опытной философіи. Отсюда онъ старается преобразовать нѣмецкую метафизику. Оставивши наконецъ и ту и другую, онъ сходится съ Юмомъ въ скептицизмѣ; онъ не покоренъ, не увлеченъ Юмомъ, а только соглашается съ нимъ отъ себя, и это согласіе составляетъ хотя знаменательную, но быстро миновавшую переходную точку въ его развитіи. Школа никогда не налагаетъ на него цѣпей. Онъ не дѣлается ни чьимъ послушникомъ, ни чьимъ школьнымъ поклонникомъ, какими были нѣмецкіе вольфіанцы обыкновеннаго разбора. Напротивъ съ самаго начала онъ становится въ свободное отношеніе къ школьной философіи. Онъ не повторяетъ рѣшенныхъ истинъ, а *изслѣдуетъ спорныя*. Такъ, съ самаго же начала его занимаетъ въ физикѣ самый важный спорный вопросъ между Декартомъ и Лейбницемъ, въ метафизикѣ самый важный спорный предметъ между Вольфомъ и Крузіусомъ. Онъ хочетъ развить и повести дальше существующее, такъ какъ онъ еще не въ состояніи оставить его. Противоположныя мнѣнія должны или быть примирены или быть опровергнуты его собственнымъ мнѣніемъ. Во всѣхъ его первыхъ изслѣдованіяхъ обнаруживается мужественная, обдуманная твердость, дающая вѣрность каждому его шагу. Онъ уважаетъ научные авторитеты, но не покоряется имъ слѣпо, осторожно изслѣдуетъ ихъ сужденія и отважно выступаетъ противъ нихъ, какъ скоро замѣчаетъ въ нихъ ошибки. Онъ роняетъ ихъ въ научномъ отношеніи, но никогда не унижаетъ ихъ лично, съ цѣлью *своего* личнаго возвышенія; чистое, прямое чувство истины постоянно направляетъ его исключительно на *дѣло*. Если дѣло можно рѣшить, то онъ рѣшаетъ его смѣло, безъ всякой боязни передъ несогласными авторитетами. Въ отношеніи къ авторитетамъ онъ всегда безбоязненъ, никогда не дерзокъ. Если же

дѣло, которое онъ изслѣдуетъ, рѣшить невозможно, то онъ никакъ самъ не поставитъ рѣшенія; тогда онъ только отнимаетъ догматическое значеніе у тѣхъ готовыхъ сужденій, которыя думаютъ окончательно рѣшить это дѣло.

Такимъ постоянно является Кантъ уже въ продолженіе своего докритическаго періода; духъ его свободенъ, подвиженъ, открытъ для мнѣній всѣхъ существующихъ ученій, всего больше увлекается спорными мнѣніями, которыя любитъ соединять, опровергая ихъ односторонности, всего болѣе нерасположенъ къ поспѣшнымъ сужденіямъ, смѣлъ въ своихъ изслѣдованіяхъ, остороженъ въ своемъ окончательномъ приговорѣ. Если его убѣжденія въ продолженіе извѣстнаго времени и принадлежали къ догматическому направленію, то духъ его былъ всегда чуждъ догматизма. Научный образъ мыслей его былъ постоянно антидогматическій. Основнымъ настроеніемъ кантова духа, его демономъ, было стремленіе къ изслѣдованію. «Не принимай ни одного мнѣнія, — предостерегалъ его демонъ, — не изслѣдовавши его тщательно. Не утверждай и не отрицай ничего безъ самаго осторожнаго испытанія». Такого рода духъ не могъ остановиться ни на одномъ догматѣ, ни на метафизикахъ, ни на опытныхъ философахъ, ни на Юмѣ. Руководимый своимъ собственнымъ демономъ, онъ долженъ былъ сдѣлаться критическимъ философомъ, идя путемъ основательнѣйшаго и потому медленнаго прогреса.

Къ такому настроенію духа, которое уже обнаруживаетъ намъ критическаго философа, присоединяется еще другая черта, которая заранѣе обращаетъ духъ Канта къ критической цѣли, и приготовляетъ его къ ея задачѣ. На поприщѣ и въ послѣдовательномъ ходѣ новой философіи, метафизика и опытная наука относятся одна къ другой, какъ двѣ отрицательныя величины, изъ которыхъ одна уменьшается въ той степени, въ какой увеличивается другая: метафизика была уменьшающеюся величиною. Въ то время, когда выступалъ на сцену Кантъ, она была, въ сравненіи съ опытными и точными науками, исчезающею величиною. Задача критической философіи состояла въ томъ, чтобы оградить метафизику отъ нападеній опытныхъ наукъ, навсегда примирить ихъ обоюдный споръ и выяснить принадлежности обѣ-

ихъ областей. Для рѣшенія этой задачи Кантъ съ самаго начала имѣлъ надлежащее научное расположеніе, потому что съ самаго начала своего ученаго поприща жилъ въ обѣихъ сферахъ, былъ метафизическимъ мыслителемъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ знатокомъ точныхъ и опытныхъ наукъ. Созданный для самыхъ отвлеченныхъ изслѣдованій на полѣ философіи, Кантъ вмѣстѣ съ тѣмъ съ живѣйшимъ участіемъ относился къ реальному знанію, и постоянно старался расширить кругъ своихъ эмпирическихъ свѣдѣній о мірѣ. Рядомъ съ метафизикою и логикою его безпрестанно занимали математика, механика, астрономія, физическая географія, антропологія. Онъ хотѣлъ усвоить и распространить дѣйствительное познаніе міра въ томъ плодотворномъ и чуждомъ предразсудковъ духѣ, который имѣлъ и снова пробудилъ въ наукѣ Баконъ. Говоря о чертахъ характера Канта, мы уже замѣтили, въ какой удивительной степени онъ владѣлъ наклонностью и способностью воспринимать въ себя образъ дѣйствительнаго міра и его обитателей, и живо и наглядно воспроизводить его въ своихъ чтеніяхъ. Съ охотою и наслажденіемъ занимался онъ полною жизни литературою путешествій, этнографическими и историческими сочиненіями. Съ этой стороны у Канта есть родство съ геніемъ Бакона. Въ его научномъ строѣ мысли соединялась лейбнице-вольфіанская философія съ баконовскою, нѣмецкая съ англійскою, метафизика съ міровымъ опытомъ. Такимъ образомъ и весь ходъ его научнаго развитія не могъ имѣть никакой другой цѣли, кромѣ сліянія двухъ указанныхъ направленій и примиренія ихъ спора. Къ этому побуждала его собственная потребность; этого требовала задача вѣка. Можетъ даже показаться, что духъ Канта былъ сперва *не равно* раздѣленъ между метафизикою и опытнымъ познаніемъ міра. Первая была его профессіею, а послѣднее его страстью. Преимущественно охотно жилъ онъ въ области опытныхъ и точныхъ наукъ. Всѣ значительныя сочиненія его, относящіеся къ первому періоду, заимствуютъ свои предметы изъ этой области, и трактуютъ ихъ съ чрезвычайною основательностью, тогда какъ метафизическихъ изслѣдованій меньше, они не такъ велики по объему, и почти всѣ написаны по какимъ-нибудь

внѣшнимъ поводамъ. Это сочиненія на случаи: одни изъ нихъ являются по случаю пробныхъ лекцій, другіе по случаю академическаго вопроса для соисканія награды; а то, что сверхъ этого написано имъ по совершенно свободному побужденію, направляется противъ значенія школьной логики и школьной метафизики.

И въ ходѣ развитія Канта догматическая метафизика и опытная философія относятся какъ двѣ взаимно отрицательныя величины. Чѣмъ больше увеличивается одна, тѣмъ сильнѣе уменьшается другая. Какъ скоро опытная философія доходитъ до скептицизма, въ то же мгновеніе догматическая метафизика ниспадаетъ до нуля; въ это мгновеніе она является духу Канта нетолько ничтожною, но и невозможною.

II. *Пограничныя точки докритическаго періода.*

Двумя сочиненіями могутъ быть опредѣлены предѣлы докритическаго періода Канта. Начальную точку его составляютъ «*мысли объ истинной мѣрѣ живыхъ силъ въ природѣ*», конечною точкою—сочиненіе «*о первой причинѣ различія странъ въ пространствѣ*». Внутри этихъ предѣловъ простирается литературное поприще перваго періода. Какъ ни стремится онъ, въ поступательной линіи, къ критической поворотной точкѣ, но всетаки весь этотъ періодъ такъ далекъ отъ нея, что необходимо было прямое открытіе, чтобы составить послѣдній шагъ перехода. И первое открытіе критической философіи состояло именно въ томъ, что она выставила совершенно новое понятіе о природѣ пространства. Я не могу въ этомъ мѣстѣ приводить основанія, а только забѣгая впередъ замѣчу, что она поняла и дознала пространство не какъ сущность внѣ насъ, а какъ форму или способъ нашего представленія въ насъ, форму не нашего разсудка, а нашей чувственности, т. е. какъ первоначальное воззрѣніе. Какимъ образомъ Кантъ сдѣлалъ это открытіе, и какое значеніе имѣетъ оно, мы подробно объяснимъ впослѣдствіи, въ своемъ мѣстѣ. Здѣсь мы только прибавимъ, что вмѣстѣ съ этимъ но-

вымъ понятіемъ пространства была въ зачаткѣ установлена и критическая философія. И въ этой-то точкѣ обнаруживается громадная разница между первымъ и вторымъ періодомъ Канта. Именно въ первомъ періодѣ пространство постоянно считается *находящимся внѣ насъ*. Всѣ догматическіе философы вообще признавали пространство чѣмъ-то объективнымъ, принимая его то, вмѣстѣ съ Лейбницемъ, за простой порядокъ вещей, то, вмѣстѣ съ Декартомъ и Локкомъ, за свойство ихъ, которое одни хотѣли познавать посредствомъ одного разума, а другіе посредствомъ одного опыта. По такому пониманію, пространство было или метафизическимъ, или эмпирическимъ понятіемъ; въ обоихъ случаяхъ оно имѣетъ объективное, независимое отъ нашего воззрѣнія бытіе.

Какъ ни противодѣйствуетъ Кантъ уже въ теченіе своего перваго періода догматической метафизикѣ, какъ ни отдаляется отъ нея шагъ за шагомъ, но тѣмъ не менѣе въ отношеніи къ пространству онъ мыслитъ догматически. Онъ вѣритъ въ его объективное бытіе какъ въ первомъ своемъ сочиненіи объ истинной мѣрѣ живыхъ силъ въ природѣ, такъ и въ послѣднемъ, отстоящемъ отъ поворотной критической точки только на два года. Оба сочиненія сходятся слѣдовательно въ томъ, что они смотрятъ на пространство, какъ на нѣчто объективное.

Но въ предѣлахъ этого одинаковаго (догматическаго) пониманія они представляютъ характеристическую противоположность. Именно отношеніе міроваго пространства къ матеріи Кантъ въ первомъ сочиненіи понимаетъ совершенно иначе, чѣмъ въ послѣднемъ. Тамъ пространство относится къ матеріи, какъ слѣдствіе къ основанію, такъ что безъ тѣлъ не можетъ быть мыслимо пространство; здѣсь напротивъ является обратное отношеніе: пространство образуетъ первое основаніе всякаго вещества. Въ первомъ сочиненіи онъ буквально говоритъ: «легко доказать, что не было бы никакого пространства и протяженія, еслибы субстанціи не имѣли ни какой силы дѣйствовать внѣ себя, потому что безъ этой силы не можетъ быть никакой связи, безъ связи никакого порядка, и наконецъ безъ порядка

никакого пространства» (*). Въ послѣднемъ сочиненіи онъ хочетъ доказать математически, «что абсолютное пространство независимо отъ бытія всякой матеріи, и, какъ первое основаніе возможности ея состава, имѣетъ собственную реальность» (**).

Сравнивая между собою эти сужденія, ограничивающія первый періодъ Канта, мы видимъ, что въ обоихъ ихъ пространство принимается за нѣчто объективное; но въ первомъ сужденіи пространство является какъ продуктъ дѣйствующихъ силъ, а въ послѣднемъ, какъ ихъ условіе. Если сравнимъ съ этимъ послѣднимъ сужденіемъ критическую философію, то увидимъ, что и тамъ и здѣсь пространство признается чѣмъ-то первоначальнымъ, но въ первомъ случаѣ пространство образуетъ первоначальную реальность, внѣ насъ находящуюся, а въ послѣднемъ первоначальную форму, въ насъ существующую. Такимъ образомъ докритическій періодъ Канта оканчивается тѣмъ, что утверждаетъ первоначальность пространства, удерживая его объективность, а критическій начинается тѣмъ, что удерживаетъ первоначальность пространства и открываетъ его идеальность, т. е. чисто субъективное его свойство.

Если мы возвратимся къ начальной точкѣ, то найдемъ, что Кантъ въ понятіи пространства сходился съ Лейбницемъ. Лейбницъ долженъ былъ объяснять пространство иначе, чѣмъ Декартъ, такъ какъ онъ иначе понималъ сущность вещей. Именно Декартъ полагалъ сущность тѣлъ въ протяженіи; онъ отожествлялъ пространство съ протяженіемъ и слѣдовательно признавалъ пространство существеннымъ свойствомъ тѣлъ, заключающимся въ самой ихъ вещественной природѣ. Если онъ поэтому отрицалъ пустое пространство, то въ сущности это было понятно само собою. Если пространство есть аттрибутъ тѣлъ, то безъ тѣлъ не можетъ быть никакого пространства. Лейбницъ, напротивъ того, полагалъ сущность тѣлъ не въ протяженіи, а въ *силѣ*, производящей протяженіе. Такъ какъ субстанціи, въ силу своей непроницаемости, исключаютъ себя

(*) Bd. VIII. S. 25. § 9.

(**) Bd. III. S. 116.

взаимно, одна отражаетъ отъ себя другую, то всѣ вмѣстѣ они производятъ нѣкоторое внѣположеніе (Aussereinander), т. е. они составляютъ пространство, въ которомъ мы представляемъ себѣ тѣлесный міръ. Итакъ, по Лейбницу пространство есть не субстанціальное свойство, а отношеніе тѣлъ, порядокъ ихъ сосуществованія. Это понятіе пространства раздѣлялъ Кантъ, когда писалъ свое первое сочиненіе (*).

III. *Движущія силы въ природѣ. Декартъ и Лейбницъ.*

Но собственно цѣль этого сочиненія состояла въ изслѣдованіи *спорнаго вопроса*, возникшаго между двумя величайшими метафизиками докантовскаго періода—Декартомъ и Лейбницемъ, и занимавшаго потомъ ихъ учениковъ. Спорный вопросъ относился къ области философіи природы, и находился въ тѣсной связи съ основными понятіями обоихъ философовъ. Въ изложеніи лейбницевой философіи мы уже обстоятельно уяснили этотъ вопросъ и потому коснемся его здѣсь вкратцѣ (**). Декартъ опредѣлялъ тѣла только какъ пространственныя величины, т. е. онъ мыслилъ ихъ только математически; Лейбницъ, напротивъ, опредѣлялъ ихъ какъ естественныя силы; т. е. онъ мыслилъ ихъ динамически. Декартовскія тѣла имѣютъ только способность быть движимыми, лейбницевскія же тѣла имѣютъ силу сами двигаться. Величина силы должна быть опредѣляема по величинѣ ея дѣйствія. Дѣло идетъ о томъ, чтобы опредѣлить мѣрило силы. Декартъ хочетъ измѣрять величину силы простою скоростью, Лейбницъ, напротивъ, квадратомъ скорости. Слѣдовательно дѣло идетъ о законѣ движенія. Величина движенія есть его скорость, а эта послѣдняя есть во всѣхъ случаяхъ отноше-

(*) Gedanken von der wahren Schätzung der lebendingen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibnitz und andere Mathematiker in dieser Streitsache bedient haben. u. s. f. Königsb. 1747. Ges. Werke. Bd. VIII. N 1.

(**) «*Исторія Новой Философіи*» т. II. гл VII. I 2. стр. 159. и слѣд.

ніе пространства и времени. Если пространства относятся какъ времена, то мѣрило силы равно *простой* скорости. Если же пространства относятся какъ квадраты временъ, то это мѣрило равно *ускоренной* скорости. Декартъ признаетъ первое, а Лейбницъ второе отношеніе. Этотъ-то спорный вопросъ и изслѣдуетъ Кантъ въ своемъ первомъ сочиненіи. Онъ хочетъ уяснить и примирить его, открывая на обѣихъ сторонахъ ошибки. Такія ошибки онъ находитъ, сравнивая понятія обоихъ метафизиковъ съ фактами природы и осторожно повѣряя ихъ отрицательными инстанціями.

Декартъ по мнѣнію Канта въ извѣстномъ смыслѣ правъ. Есть такія силы, которыхъ мѣра именно картезіанская; есть такія движенія, для которыхъ справедливъ картезіанскій законъ; это мертвыя силы и несвободныя движенія. Мертва сила коснаго тѣла, которое придетъ въ движеніе только тогда, когда получитъ внѣшній толчекъ, посредствомъ давленія или удара,— движеніе котораго прекратится тогда только, когда оно встрѣтитъ внѣшнія препятствія. Такое движеніе несвободно. Напротивъ жива та сила, которая дѣйствуетъ по собственному побужденію; проявленіемъ или дѣйствіемъ такой силы всегда будетъ свободное движеніе. Мертвыя силы подходятъ подъ картезіанскую, а живыя, напротивъ, подъ лейбницевскую теорію. Но различіе между мертвыми и живыми силами соотвѣтствуетъ различію между математическими и естественными тѣлами. «Тѣло математики,—говоритъ Кантъ,—есть вещь совершенно отличная отъ тѣла природы. Математика не допускаетъ, чтобы ея тѣло могло имѣть какую-нибудь силу, которая бы не была вполнѣ произведена тѣломъ, служащимъ *внѣшнею* причиною его движенія. Слѣдовательно она допускаетъ въ тѣлѣ силу только настолько, насколько эта сила получена имъ извнѣ, и потому въ причинахъ его движенія мы можемъ всегда найти эту силу вполнѣ и точно въ той же мѣрѣ. Это основной законъ механики, предположеніе котораго и не позволяетъ признать ни какой другой оцѣнки кромѣ картезіанской. Совершенно иное дѣло въ тѣлѣ природы. Такое тѣло имѣетъ *въ себѣ* способность само собою увеличи-

вать силу, пробужденную въ немъ внѣшнею причиною» (*). Слѣдовательно мертвыя силы должно съ Декартомъ измѣрять простою скоростью, а живыя вмѣстѣ съ Лейбницемъ квадратомъ скорости.

Вотъ какъ Кантъ хочетъ разрѣшить спорный вопросъ. Уже здѣсь, въ этомъ первомъ опытѣ двадцати-трехлѣтняго юноши замѣтны основныя черты его научнаго характера. Онъ хочетъ здѣсь соперничать съ первыми авторитетами науки, хочетъ въ изслѣдованіи весьма труднаго вопроса изъ области философіи природы попытаться стать выше Декарта и Лейбница. «Въ настоящее время,—говоритъ Кантъ въ первыхъ строкахъ своего предисловія,— можно смѣло рѣшиться не ставить ни во что авторитетъ Ньютона и Лейбница, если бы онъ препятствовалъ открытію истины, и не слѣдовать никакимъ другимъ убѣжденіямъ, кромѣ руководства разума». Эта смѣлость не дѣлаетъ никакого ущерба его скромности. «Я хочу воспользоваться этимъ предисловіемъ, чтобы открыто заявить, что я постоянно буду питать чувство благоговѣнія и уваженія къ великимъ мастерамъ познанія, которыхъ я теперь буду имѣть честь называть моими противниками, и что свобода моего сужденія не можетъ причинить ни малѣйшаго ущерба этимъ чувствамъ (**)».

Кантъ противорѣчитъ тому и другому. Декартъ неправъ въ томъ, что естественное тѣло полагаетъ равнымъ математическому, и свой законъ, приложимый только къ послѣднему, распространяетъ на всю природу тѣла. Односторонность его заключается именно въ этомъ исключительно-математическомъ способѣ возрѣнія. Лейбницъ неправъ въ томъ, что онъ хочетъ доказать бытіе и величину живыхъ силъ математически, между тѣмъ какъ понятіе живыхъ силъ превышаетъ математическій способъ возрѣнія. Его ошибка заключается именно въ способѣ доказательства,—въ modus cognoscendi. Кантъ долженъ бы былъ болѣе осторожно ограничить этотъ упрекъ Лейбницу. Лейбницъ

(*) Bd. VIII. № 1 § 114. 115 S. 157. 58 vergl. S. 124.
(**) Bd. II. №. 1. Vorrede. S. I u. IX.

очень хорошо зналъ, что сила, присущая тѣлу, не есть геометрическое понятіе. Но тѣмъ не менѣе вниманіе, которое Кантъ обращаетъ въ этомъ мѣстѣ на modus cognoscendi, имѣетъ критическій характеръ, на который мы и хотѣли указать (*).

Противорѣча и тому и другому, и открывая ихъ односторонности, Кантъ хочетъ примирить противоположныя понятія.—«Ни одного изъ двухъ великихъ философовъ, ни Лейбница, ни Декарта нельзя положительно обвинять въ заблужденіи; можно даже сказать, что законъ Лейбница имѣетъ мѣсто въ природѣ не иначе какъ будучи умѣренъ оцѣнкою Декарта. Соглашать между собою дѣйствіе разума въ различныхъ личностяхъ глубокомысленныхъ людей и отыскивать истину, никогда не скрывающуюся вполнѣ отъ основательности этихъ людей, даже тогда, когда они противорѣчатъ другъ другу, — значитъ нѣкоторымъ образомъ защищать честь человѣческаго разума» (**).

Болѣе всего Кантъ ищетъ *основательнаго* познанія. Основательное познаніе онъ предпочитаетъ обширному. Уже здѣсь онъ сомнѣвается въ основательности современной метафизики. «Наша метафизика,—говоритъ онъ въ концѣ своей статьи,—по истинѣ находится только на порогѣ вполнѣ основательнаго познанія. Богъ знаетъ, когда она перешагнетъ его. Не трудно видѣть ея слабость во многомъ, что она беретъ на себя. Очень часто оказывается, что предубѣжденіе составляетъ величайшую силу ея доказательствъ. Больше всего въ этомъ виновата господствующая страсть тѣхъ, которые ищутъ расширенія человѣческихъ познаній. Они очень бы хотѣли пріобрѣсти обширную мудрость; но имъ слѣдовало бы желать, чтобы эта обширная мудрость была вмѣстѣ и основательна (***)».

Въ этомъ, мимоходомъ сдѣланномъ, замѣчаніи перваго сочиненія Канта ясно видно, о чемъ онъ будетъ заботиться: онъ хочетъ сперва обосновать человѣческое познаніе, а потомъ расширять его по мѣрѣ возможности. Основательность простирается на столько, на сколько простираются основанія и ихъ доказательная сила. На эту *границу*, на границу возможнаго познанія, Кантъ обратилъ строгое вниманіе. Такъ математическое познаніе должно простираться только до предѣловъ математическихъ понятій. Эту границу Кантъ уже ясно имѣлъ передъ глазами въ первомъ сочиненіи и, основываясь на ней, утверждалъ въ отношеніи къ Декарту и Лейбницу, что оба они не удержались въ этой границѣ. Кантъ показываетъ, какъ далеко, въ предѣлахъ механическаго ученія о природѣ простирается математическое познаніе, и съ этой точки зрѣнія принимаетъ въ спорѣ между Декартомъ и Лейбницемъ роль третейскаго судьи, т. е. роль *критическую*.

(*) Bd. VIII. № 1 § 28.
(**) Тамъ же. § 125 S. 168.
(***) Тамъ же. § 19 S. 35.

IV. *Мірозданіе. Ньютонъ и Лейбницъ.*

Этого вниманія къ границѣ извѣстнаго образа познанія или объясненія, Кантъ держится какъ руководящей нити во всѣхъ своихъ изслѣдованіяхъ. Какія бы начала ни принималъ онъ для объясненія вещей, онъ всегда съ критическою тщательностью взвѣшиваетъ, какъ далеко простираются эти начала, и чего они не могутъ объяснить въ природѣ вещей. Очень можетъ быть, что такая точка зрѣнія примѣшивается къ кантовскимъ изслѣдованіямъ непроизвольно, что она является въ этихъ изслѣдованіяхъ не столько преднамѣренно, сколько безъ всякихъ усилій, сама собою. Тѣмъ яснѣе, что она принадлежитъ къ числу основныхъ чертъ этого научнаго характера, что онъ какъ-бы отъ природы былъ расположенъ обдумывать границы основаній своихъ объясненій. Тѣмъ болѣе мы обязаны теперь же выставить въ полномъ свѣтѣ эту основную черту критическаго мыслителя, если даже она и не столь очевидно проявляется въ первыхъ сочиненіяхъ Канта.

Въ этомъ отношеніи второе большое сочиненіе Канта оказывается какъ-бы продолженіемъ перваго. Показавъ въ первомъ сочиненіи, что въ естественныхъ тѣлахъ есть силы, не подле-

жащія *математической* оцѣнкѣ, въ слѣдующемъ изслѣдованіи онъ обращаетъ наше вниманіе на то, что въ природѣ есть тѣла, которыя напрасно было бы пытаться объяснить *механически*. Въ первомъ сочиненіи онъ строго принимаетъ въ разсчетъ границу математическаго объясненія въ предѣлахъ механики; во второмъ онъ тщательно выставляетъ на видъ границу механическаго изъясненія въ предѣлахъ всей естественной науки.

Кантъ дѣлаетъ здѣсь грандіозную попытку объяснить все мірозданіе по началамъ Ньютона (*). Послѣ того, какъ Коперникъ, Галилей, Кеплеръ, Ньютонъ открыли и доказали законы небеснаго движенія и порядокъ небесныхъ тѣлъ, Кантъ предполагаетъ въ своемъ сочиненіи объяснить изъ естественныхъ основаній начало и происхожденіе этой системы міра. Дѣло идетъ о планѣ *космогоніи*. Какъ произошли небесныя тѣла? Откуда происходитъ различіе между солнцами, планетами, кометами и лунами? Откуда происходитъ движеніе планетъ, какъ около солнца, такъ и около собственной оси? Откуда происходятъ эллиптическіе пути планетъ и ихъ эксцентрицитетъ, увеличивающійся по мѣрѣ отдаленія отъ солнца, такъ что наконецъ планетарный путь повидимому переходитъ въ кометарный? На эти и близкіе къ нимъ вопросы хотѣлъ Кантъ дать отвѣтъ въ своемъ сочиненіи. Онъ хотѣлъ объяснить мірозданіе *генетически*, послѣ того какъ астрономы со времени Коперника опредѣляли его математически. Эти послѣдніе открыли и доказали факты въ движеніи и порядкѣ небесныхъ тѣлъ. Кантъ хочетъ вывести эти факты и этимъ путемъ дать астрономіи физическія основанія. Онъ составилъ себѣ идею нѣкоторой *физической астрономіи*, которую еще прежде Баконъ предложилъ въ видѣ задачи въ своей энциклопедіи наукъ и рекомендовалъ будущимъ поколѣні-

(*) Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt. Anonym. 1755. (Leipzig und Königsberg bei Petersen).

ямъ (*). Это была та самая идея, которую чрезъ нѣсколько лѣтъ послѣ кантовскаго сочиненія развилъ дальше Ламбертъ въ своихъ «*Космологическихъ письмахъ*», и позднѣе съ такимъ великимъ успѣхомъ Лапласъ въ своемъ «Exposition du système du monde», слѣдуя хотя по тому же пути, какъ Кантъ, но совершенно не зная идей своего великаго предшественника. И Ламбертъ познакомился съ кантовскимъ сочиненіемъ уже послѣ своихъ космологическихъ писемъ. Это научное единомысліе было поводомъ къ дружеской перепискѣ, въ которой находились оба ученые около пяти лѣтъ (**). Подробное изслѣдованіе содержанія кантовскаго сочиненія будетъ имѣть интересъ для исторіи астрономіи, а мы только ближе разсмотримъ его научное направленіе.

Кантъ называетъ свое сочиненіе «*Естественною исторіею неба*». Въ немъ онъ хочетъ представить естественную исторію небесныхъ тѣлъ, ихъ постепенное происхожденіе и образованіе. Притомъ Кантъ ставитъ во главѣ своей теоріи начала Ньютона, т. е. основанія механическаго объясненія. Предполагается, что ни что не дано, кромѣ матеріи въ хаотическомъ состояніи, разсѣянной въ міровомъ пространствѣ; въ этомъ хаосѣ нѣтъ ничего кромѣ элементарныхъ основныхъ веществъ, кромѣ безформенной массы; здѣсь не дѣйствуютъ никакія иныя силы, кромѣ тѣхъ, которыя присущи массѣ, именно кромѣ силъ притяженія и отталкиванія: изъ этого-то даннаго матеріала Кантъ хочетъ вывести мірозданіе въ его порядкѣ и гармоніи; онъ хочетъ показать, какъ изъ хаоса самодѣятельно образуется и развивается міръ, какъ вслѣдствіе игры слѣпыхъ силъ, дѣйствующихъ пропорціонально массамъ, мало-по-малу возникаютъ центральныя тѣла съ ихъ планетами, планеты съ ихъ лунами и такъ далѣе, въ

(*) *De augmentis scientiarum* Lib. III. Cap. IV. Ср. мое сочиненіе: Franz Bacon von Verulam oder Zeitalter der Realphilosophie. Cap. IX. № III. 1 S. 236 folgnd.

(**) Переписка между Кантомъ и Ламбертомъ обнимаетъ время отъ 1765 г. до 1770. Ср. Lambert's 1 Brief an Kant. Bd. X. von Kant's Werke S. 468.

такой именно формѣ, въ такихъ разстояніяхъ и движеніяхъ,—словомъ какъ слагается все мірозданіе въ томъ именно порядкѣ, который открыли Коперникъ, Кеплеръ, Ньютонъ. Мірозданіе подчиняется закону тяготѣнія, система его имѣетъ механическое устройство; это механическое мірозданіе должно быть объяснено механически, и только механически. Все, что можетъ быть объяснено изъ механическихъ началъ, должно быть изъ нихъ объяснено до конца.

Въ этой точкѣ, именно въ приложеніи механическихъ началъ объясненія, Кантъ идетъ дальше теоріи Ньютона. Ньютонъ не могъ представить себѣ, чтобы мірозданіе и его систематическій порядокъ произошли изъ естественныхъ основаній или матеріалистической причины. Поэтому онъ утверждалъ: «Этотъ порядокъ устроила рука Божія, безъ приложенія силъ природы (*)». Какъ скоро ставится вопросъ о первоначальномъ происхожденіи мірозданія, какъ скоро является необходимость объяснить его генезисъ, философія природы Ньютона превращается въ космологическое доказательство бытія Божія. Она находится въ такомъ же затрудненіи, и прибѣгаетъ къ тому же выходу, какъ и Декартъ въ вопросѣ о первой причинѣ вещественнаго движенія. Въ этомъ мѣстѣ механическое, естественное объясненіе природы обрывается и является объясненіе богословское, какъ вынужденное необходимостью завершеніе; въ этомъ мѣстѣ природа переводится твореніемъ: этотъ переводъ называется естественнымъ богословіемъ, или религіею. И такимъ образомъ, подъ авторитетомъ великаго естествоиспытателя, заключается повидимому крѣпкій союзъ между религіею и естественною наукою. Гдѣ эта послѣдняя уже не можетъ идти далѣе, тамъ она преклоняется, чтобы взять себѣ въ помощь религію. Она на сколько могла освобождала природу отъ божества, для того, чтобы подконецъ тѣмъ болѣе возвеличить могущество Божіе.

И вотъ Кантъ хочетъ противно предположенію Ньютона, но согласно съ его началами, вывести происхожденіе мірозданія

(*) Bd. VIII. № III. II. Theli 1, Hptstück. S, 264.

не непосредственно изъ божественнаго творенія, а мало-по-малу изъ матеріальныхъ причинъ; на мѣсто творенія онъ ставитъ «естественную исторію», самодѣятельное образованіе и развитіе міровой системы; огромный періодъ естественныхъ метаморфозъ, который начинается хаосомъ и заканчивается исполненнымъ порядка цѣлымъ. Кантъ не отвергаетъ творенія; онъ только дальше отодвигаетъ его, предоставляетъ ему меньше чѣмъ Ньютонъ, расширяетъ на его счетъ область естественной науки и механическаго мірообъясненія, и сокращаетъ въ пользу этой области богословіе. Онъ не говоритъ, что мірозданіе въ своемъ настоящемъ видѣ было создано непосредственно рукою Бога, а утверждаетъ, что мірозданіе достигло настоящаго своего состоянія мало-по-малу, вслѣдствіе дѣйствія собственныхъ силъ и чисто-механическимъ путемъ. Это противорѣчіе Ньютону не есть ли вмѣстѣ съ тѣмъ противорѣчіе религіи въ *томъ* самомъ мѣстѣ, гдѣ Ньютонъ далъ ей опору?

Такое опасеніе было слишкомъ очевидно, да и по предмету своему слишкомъ важно, чтобы укрыться отъ столь осторожнаго мыслителя, какъ Кантъ. Онъ самъ указываетъ себѣ все, что ему противостоитъ со стороны религіи. Признаваемый имъ механическій взглядъ на міръ имѣетъ много общаго съ ученіями Лукреція, Эпикура, Левкиппа, Демокрита,—съ такими, слѣдовательно, ученіями, которыя въ древности извѣстны были, какъ теоріи атеизма. Итакъ, что́ же предохраняетъ Канта отъ упрековъ въ атеизмѣ, или же отъ вывода атеизма изъ его началъ? Противъ упрековъ его, естественно, ничто не предохраняетъ, но онъ отрицаетъ ихъ послѣдовательность. Если мірозданіе *само собою* происходитъ и создается изъ данной матеріи, то можно возразить, что міру не нуженъ строитель, слѣдовательно не нуженъ творецъ. Кантъ уничтожаетъ это возраженіе. Какимъ образомъ изъ хаоса, въ которомъ дѣйствуютъ однѣ слѣпыя силы природы, можетъ возникнуть благоустроенная система міра? Атомисты древности объясняли порядокъ вещей *случаемъ*: въ этомъ заключался ихъ атеизмъ. Кантъ напротивъ усматриваетъ въ этомъ порядкѣ *сообразную съ планомъ* необходимость, и слѣдовательно то, что противоположно случаю. Этимъ онъ

рѣшительно становится на сторонѣ противоположной атеизму. Онъ заключаетъ такъ: какъ изъ хаоса происходитъ *такой* міръ, то этотъ хаосъ долженъ имѣть творца, который въ немъ залагаетъ основанія для такого міра. Богъ создалъ міръ, который сообразно божественному плану творца развивается по собственнымъ законамъ. Такимъ образомъ Богъ есть тѣмъ болѣе мудрый и могущественный творецъ міра, чѣмъ менѣе для него надобности быть его строителемъ. «Онъ вложилъ въ силы природы тайное искусство, по которому они изъ хаоса сами собою образуютъ совершенное міроустройство». «Богъ существуетъ именно потому, что природа, даже въ состояніи хаоса не можетъ дѣйствовать иначе, какъ правильно и въ порядкѣ». Слѣдовательно механическое міровозрѣніе Канта не только не имѣетъ своимъ слѣдствіемъ атеизмъ, но скорѣе его опровергаетъ, и утверждаетъ его отрицаніе прочнѣе и яснѣе, чѣмъ какая бы то ни было смѣшанная съ богословіемъ физика. Оказывается, что Кантъ здѣсь буквально сходится съ Бакономъ, который также хотѣлъ, чтобы міроустройство было объяснено чисто-механически, какъ это пытались сдѣлать атомисты древности, но, на томъ же основаніи какъ Кантъ, толковалъ матеріалистическое міроизъясненіе въ пользу религіи. Но—что̀ главное—оба они хотѣли, чтобы естественная наука была чиста отъ чуждыхъ понятій, въ особенности, чтобы она не была запутываема неправильнымъ вмѣшательствомъ со стороны богословія, и хотѣли разширить ея область на столько, на сколько простирается объемъ физическаго объясненія. Изъ матеріальныхъ основъ, изъ взаимодѣйствія механическихъ силъ, можно объяснить себѣ міръ, какъ нѣчто произшедшее вслѣдствіе временнаго образовательнаго процеса; поэтому должно было попытаться сдѣлать такое объясненіе. А то, что не можетъ быть выведено изъ одной массы и силы, или что нуждается для своего возникновенія въ силахъ болѣе высокихъ, нежели слѣпо дѣйствующее притяженіе и отталкиваніе,—того не должно браться объяснять механически.

Здѣсь граница механическихъ началъ. Движимыя тѣла можно объяснить одними движущими силами, потому что тутъ въ дѣйствіи заключается не больше, чѣмъ въ его причинѣ. Но *живыхъ* тѣлъ нельзя безъ остатка разложить на механическія условія, и вывести изъ этихъ условій. Если съ одной стороны механическій образъ изъясненія можетъ свободно восходить до самой крайней границы начинающагося міра, то съ другой стороны онъ долженъ осторожно остановиться тамъ, гдѣ начинается въ природѣ жизнь. Ея terminus a quo есть безформенная масса, а terminus ad quem—живой организмъ: вотъ границы, которыя Кантъ осмотрительно ставитъ для этой теоріи объясненія. «Мнѣ кажется, что въ извѣстномъ смыслѣ можно безъ всякой дерзости сказать: дайте мнѣ матерію, я построю изъ нея міръ! Это значитъ: дайте мнѣ матерію, я покажу вамъ, ка̀къ міръ долженъ произойти изъ нея, потому что если дана матерія, то не трудно опредѣлить тѣ причины, которыя содѣйствовали устройству системы міра, разсматриваемой въ цѣломъ. Извѣстно, что̀ нужно для того, чтобы тѣло приняло шарообразную форму; понятно, что̀ требуется для того, чтобы свободно движущіеся шары производили кругообразное движеніе около центра, къ которому они притягиваются. Относительное положеніе круговъ, согласіе ихъ направленія, эксцентрицитетъ, все это можетъ быть сведено на простѣйшія механическія причины, и можно смѣло надѣяться открыть ихъ, потому что ихъ можно утвердить на самыхъ понятныхъ и ясныхъ основаніяхъ. *Но можно ли похвалиться такими же преимуществами, когда дѣло идетъ хоть о малѣйшемъ растеніи или насѣкомомъ?* Въ состояніи ли кто-нибудь сказать: *дайте мнѣ матерію, и я покажу вамъ, ка̀къ можно произвести гусеницу?*» (*)

Каковы бы ни были неизвѣстныя причины, изъ которыхъ проистекаетъ жизнь, во всякомъ случаѣ онѣ должны быть высшаго порядка, чѣмъ механическія; силы, организующія живыя тѣла, должны быть высшими, одушевленными, *дѣйствующими по цѣлямъ* силами. Если, по этому, въ отношеніи къ движимому вещественному міру естественнонаучное объясненіе удовлетворяется системою дѣйствующихъ причинъ (механическая

(*) Bd. VIII. Vorw. S. 233.

причинность), то спрашивается, не должно ли оно въ отношеніи къ живому тѣлесному міру необходимо принять высшее понятіе конечныхъ причинъ (телеологію)? Кантъ несомнѣнно имѣетъ въ виду именно это начало изъясненія, когда отличаетъ жизнь отъ механизма и указываетъ въ ней механическому міровоззрѣнію неизвѣстную величину. Рядомъ со слѣпыми силами матеріи, онъ признаетъ въ природѣ силы, дѣйствующія по цѣлямъ. Въ этой точкѣ онъ соглашается съ Лейбницемъ, точно также, какъ соглашается съ нимъ противъ Ньютона въ томъ, что Богъ создалъ міръ, развивающійся самъ собою изъ собственныхъ силъ по присущимъ ему законамъ. Если бы міръ по механическому образу представленія похожъ былъ на мертвый часовой механизмъ въ рукѣ Бога, нуждающійся для продолженія своего правильнаго хода въ постоянномъ руководствѣ и управленіи художника, то собственно это была бы не природа, а постоянное чудо (*). Такимъ чудомъ картезіанская школа, именно такъ-называемые окказіоналисты, признавали человѣческую жизнь, взаимодѣйствіе духа и тѣла, такъ какъ они не могли понять никакой естественной связи между существомъ мыслящимъ и имѣющимъ протяженность, между силами представляющими и движущими. Лейбницъ превратилъ это чудо въ естественную гармонію, которая хотя возникаетъ или переходитъ въ дѣйствительность посредствомъ творенія, но въ каждомъ недѣлимомъ развивается самодѣятельно чрезъ послѣдовательное раскрытіе первоначальнаго зачатка жизни. Картезіанское понятіе чуда Лейбницъ отрицалъ своимъ понятіемъ естественнаго развитія или естественной исторіи недѣлимаго. Точно такимъ же образомъ Кантъ отрицаетъ ньютоновское понятіе о чудѣ, противопоставляя ему естественное развитіе міровыхъ тѣлъ, «естественную исторію неба». *Онъ относится къ Ньютону какъ Лейбницъ къ картезіанцамъ.* Въ этомъ очеркѣ физической астрономіи Кантъ является прямымъ послѣдователемъ лейбницева міровоззрѣнія, и именно въ той части, на которую онъ въ пре-

(*) Ср. Bd. VIII Th. II Hptstück. 8 S. 345.

дисловіи въ особенности обращаетъ вниманіе читателя, онъ прямо говоритъ, что держится лейбницевскаго образа представленій (*).

Если въ первомъ своемъ сочиненіи Кантъ поставилъ себѣ задачею согласить Декарта и Лейбница, то во второмъ онъ очевидно старается *примирить Лейбница и Ньютона.* Если міръ состоитъ въ развитіи самодѣятельныхъ силъ, то значитъ Богъ создалъ эти силы за тѣмъ, чтобы онѣ выполнили міровой планъ, значитъ самое мірозданіе есть развитіе высочайшей мудрости, предуставленная гармонія, естественная теодицея: порядокъ вещей представляетъ безконечный рядъ существъ, идущихъ впередъ «въ непрерывной послѣдовательности степеней». Въ этомъ порядкѣ всякій членъ имѣетъ не только свою внѣшнюю пользу, но и свою внутреннюю необходимость. Каждый составляетъ законную ступень въ непрерывномъ ряду цѣлаго. Въ этомъ постепенномъ рядѣ человѣкъ далеко не есть высшее существо, онъ есть только *среднее созданіе*, а отнюдь не средоточіе или конечная цѣль творенія (**). Пустое мечтаніе цѣнитъ вещи такъ, какъ будто человѣкъ есть средоточіе всего міра и все остальное имѣетъ единственное назначеніе служить его цѣлямъ. Кантъ выставляетъ въ смѣшномъ видѣ этотъ способъ обсуждать вещи по масштабу обыкновенной, внѣшней, своекорыстной цѣлесообразности, который особенно былъ въ ходу у вольфіанцевъ. Можно изъяснять природу по цѣлямъ, но только по ея собственнымъ — внутреннимъ, а не по нашимъ цѣлямъ. Здѣсь Кантъ говоритъ совершенно въ истинномъ, сообразномъ съ природою духѣ лейбницевской философіи, которая по отношенію къ цѣлому міру утверждаетъ внутреннюю цѣлесообразность вещей. «Безконечность творенія съ равною необходимостью вмѣщаетъ въ себя всѣ природы. Отъ высшаго класса мыслящихъ существъ до самаго презрѣннаго насѣкомаго, для нея каждый членъ имѣетъ значеніе, и нельзя исключить ни одного изъ нихъ,

(*) Тамъ же. Theil. II. Hptstück VIII. IX.
(**) Тамъ же. Theil III. S. 371.

не нарушивъ красоты цѣлаго, которая состоитъ во взаимной ихъ связи. Между тѣмъ все опредѣляется общими законами, которые природа осуществляетъ посредствомъ сочетанія первоначально вложенныхъ въ нее силъ». (*)

Такъ соединились тогда въ умѣ Канта механическія теоріи Ньютона съ полнымъ жизни міровоззрѣніемъ Лейбница. Этому послѣднему воззрѣнію Кантъ такъ живо сочувствовалъ, что слѣдовалъ ему даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ оно болѣе сообразно съ поэтическимъ, чѣмъ съ научнымъ умомъ. Въ лейбницевой метафизикѣ находили себѣ свободный просторъ фантастическія сравненія и аналогіи. Если разсудокъ по закону дѣйствительной аналогіи долженъ былъ отъ извѣстнаго заключать къ неизвѣстному, то фантазія сбрасывала эти слишкомъ гибкія оковы и по воображаемымъ сходнымъ чертамъ заключала отъ извѣстнаго къ непознаваемому. Склонность къ такому фантастическому созерцанію была какъ-бы спутницею лейбницева духа. Ни въ комъ этотъ талантъ не былъ такъ плодовитъ, какъ въ Гердерѣ, котораго «идеи о философіи человѣчества» во многихъ точкахъ опираются на аналогіяхъ весьма сомнительной вѣрности. Можно бы подумать, что осмотрительный Кантъ никогда не будетъ расположенъ слѣдовать этому стремленію лейбницевской метафизики: онъ, который впослѣдствіи съ такою явною строгостью порицалъ это стремленіе въ идеяхъ Гердера, называя его «мечтательнымъ умомъ». Однако въ концѣ своихъ астрономическихъ изслѣдованій онъ охотно вдался въ такія аналогіи, которыя вели далеко за предѣлы возможнаго познанія. Онъ выходилъ изъ основательнаго сравненія между небеснымъ тѣломъ и его обитателями, и указывалъ зависимость, въ которой находятся духовныя силы отъ организма, — организмъ отъ положенія и свойствъ небеснаго тѣла. Далѣе онъ заключалъ, что послѣдовательный рядъ планетъ долженъ представлять аналогію съ послѣдовательнымъ рядомъ ихъ обитателей, и такъ какъ совершенство планетъ увеличивается по мѣрѣ отдаленія ихъ отъ солнца, то

(*) Bd. VIII. Th. III. S. 365.

въ такой же послѣдовательности должно возрастать и тѣлесное и духовное совершенство ихъ обитателей, такъ что въ нашей планетной системѣ самый совершенный и самый свободный духовный міръ царствуетъ на Сатурнѣ. Наконецъ онъ не могъ устоять отъ попытки поставить такое предположеніе высшаго царства духовъ, существующаго въ нѣкоторой высшей области міра, въ обыкновенную ходячую связь съ по-ту-стороннею жизнью и безсмертіемъ человѣческой души. «Неужели безсмертная душа во всей безконечности своего существованія должна быть постоянно прикована къ одной точкѣ міроваго пространства, къ нашей землѣ? Кто знаетъ, можетъ быть ей суждено нѣкогда поближе познакомиться съ этими отдаленными шарами мірозданія? Кто знаетъ, можетъ быть эти спутники вращаются около Юпитера для того, чтобы нѣкогда свѣтить намъ?» (*)

Эти гипотезы замѣчательны въ отношеніи къ тогдашней точкѣ зрѣнія Канта. Но не менѣе замѣчательны и тѣ вопросительные знаки, которыми Кантъ осмотрительно сопровождаетъ свои отважныя предположенія. Онъ и въ то время не хотѣлъ придавать имъ значенія окончательныхъ положеній. Онъ отнюдь не считалъ этихъ представленій рѣшенными, но не считалъ ихъ также невозможными; онъ охотно допускалъ въ нихъ извѣстную, пріятную для воображенія вѣроятность. «Позволительно и прилично забавляться подобными представленіями, но никто не станетъ на столь невѣрныхъ мечтахъ воображенія основывать надежду на будущее». Если онъ къ своей астрономической перспективѣ и присовокупилъ еще нѣсколько фантастическихъ образовъ въ метафизическомъ вкусѣ того времени; если его взоры и блуждали нѣсколько необузданно по ту сторону міра, то въ этомъ не было для него большой важности. Его научное стремленіе къ изслѣдованію приковало его къ здѣшнему міру, и предпочтительно остановилось на разсмотрѣніи *нашей* планеты. Физическая астрономія повела его къ *физической географіи*, которая относилась къ его антропологіи, какъ земля къ своимъ обита-

(*) Тамъ же Th. III. S. 379. 80.

телямъ, и наконецъ внутренняя природа человѣка сдѣлалась постояннымъ предметомъ для изслѣдованій критической философіи. Въ этомъ отношеніи ходъ развитія кантовской философіи можно сравнить съ ходомъ развитія греческой: она нисходитъ съ неба на землю, знакомится съ человѣкомъ, съ земнымъ племенемъ, и наконецъ избираетъ самого человѣка, человѣческій разумъ, постояннымъ своимъ предметомъ. Такимъ образомъ къ Канту можно приложить то, что сказано о Сократѣ: что онъ свелъ философію съ неба на землю.

V. *Земля. Обращеніе около оси. Одряхлѣніе. Землетрясеніе.*

Съ «*Естественною исторіею неба*» какъ по времени такъ и по духу тѣсно связано нѣсколько небольшихъ геологическихъ изслѣдованій. Земля, какъ и всякое другое міровое тѣло, имѣла исторію образованія, испытала многіе и сильные перевороты, прежде чѣмъ сдѣлалась способною быть жилищемъ людей. Здѣсь геологія вступаетъ съ библейскими, освященными религіею представленіями въ столь же рѣзкое противорѣчіе, какъ и коперниковская астрономія. Она доказываетъ, что между появленіемъ планеты и появленіемъ людей протекли громадные періоды времени, необходимые для того, чтобы сдѣлать землю обитаемою. Кантъ хочетъ измѣрять эти періоды тысячелѣтіями, а теперешняя геологія измѣряетъ ихъ милліонами лѣтъ; и въ томъ и въ другомъ случаѣ исторія творенія измѣряется по чуждому для библіи масштабу.

Далѣе, предполагая что земля назади имѣла такую постепенную исторію развитія, нельзя ли отсюда вывести и какія-нибудь заключенія впередъ о будущихъ ея судьбахъ, объ ея способности къ жизни, о продолжительности ея существованія? Изъ опредѣленныхъ, признанныхъ въ наукѣ данныхъ, Кантъ старается такъ-сказать заранѣе опредѣлить будущность жизни. Не уменьшается ли *обращеніе* земли *около оси*, такъ что наконецъ должно придти время, когда прекратится смѣна дня и ночи? (*) Не находится ли сила развитія земли въ возрастаніи или въ убываніи: не старѣетъ ли земля и не приближается ли къ окончательной гибели? (**). Эти вопросы Кантъ изслѣдуетъ въ двухъ небольшихъ статьяхъ, изъ которыхъ одна написана очевидно позднѣе, чѣмъ естественная исторія неба, хотя появилась годомъ раньше ея (***). Вторая статья, объ одряхлѣніи земли, или объ ея постоянно увеличивающемся безплодіи, опирается совершенно на геологическія основанія, которыя изслѣдованы и взвѣшены съ обдуманною пытливостью. Здѣсь можно узнать критическаго мыслителя. Онъ не даетъ отъ себя никакого рѣшенія, не хочетъ покончить вопросъ догматически, а только изслѣдуетъ взгляды другихъ, которые на научныхъ основаніяхъ признаютъ землю умирающимъ тѣломъ. Кантъ опровергаетъ эти взгляды, обезсиливаетъ ихъ доводы. Выставленные доводы или ложны, или недостаточны. Такимъ образомъ Кантъ осторожно оставляетъ дѣло нерѣшеннымъ, хотя онъ самъ склоненъ вѣрить въ убыль рождающей матеріи. «Вопросъ о старѣющей землѣ,— такъ заключаетъ онъ свое сочиненіе,—я разсмотрѣлъ не рѣшая его, а *изслѣдуя*. Я старался правильнѣе опредѣлить то понятіе, какое нужно составить объ этомъ измѣненіи. Могутъ быть еще другія причины, которыя, посредствомъ внезапнаго переворота земли, въ состояніи произвести ея погибель; ибо, не говоря о кометахъ, во внутренности самой земли кажется скрывается царство *Вулкана* и большой запасъ воспламененной и огненной матеріи, которая, можетъ быть, подъ верхнею корою все болѣе и болѣе усиливается, накопляетъ массу огня, и подтачиваетъ твердыню верхняго слоя, такъ что этотъ слой, обрушившись,

(*) Изслѣдованіе вопроса, предложеннаго на нынѣшній годъ королевскою академіею наукъ въ Берлинѣ: претерпѣла ли земля съ первыхъ временъ своего существованія какое-нибудь измѣненіе въ своемъ обращеніи около оси, обусловливающемъ перемѣну дня и ночи, какія причины этого измѣненія, и чѣмъ можно въ немъ удостовѣриться? 1754.

(**) Вопросъ: старѣется ли земля, изслѣдованный физически. 1754.

(***) Bd. VIII. Th. II. Hptstück. 4, S. 292.

можетъ выпустить пламенный элементъ на поверхность и погубить ее въ огнѣ» (*).

Въ слѣдующемъ году (1755) существованіе этихъ подземныхъ вулканическихъ силъ обнаружилось въ ужасномъ событіи. Мы говоримъ о *Лиссабонскомъ землетрясеніи.* Многіе изъ согражданъ Канта хотѣли отъ него поближе узнать объ этомъ опустошительномъ явленіи природы, повергшемъ въ ужасъ всю Европу. Философъ охотно склонился принять на себя полезную роль публициста по естественнымъ наукамъ и, посредствомъ руководящаго общепонятнаго сочиненія, какъ просвѣтить въ научномъ отношеніи, такъ и нравственно успокоить устрашенные умы. Сочиненіе было издаваемо листами; это былъ единственный случай въ жизни Канта, когда онъ печаталъ сочиненіе, еще занимаясь самою рукописью. Въ самомъ началѣ сочиненія онъ объявилъ, что онъ хочетъ не разсказывать несчастные случаи, а только объяснить землетрясеніе какъ явленіе природы. Онъ установилъ самый фактъ, описалъ его ходъ, объяснилъ его чисто геологически изъ внутренняго вулканическаго свойства самой земли, совершенно независимо отъ вліянія другихъ міровыхъ тѣлъ, съ которыми люди непонимающіе дѣла думали поставить въ связь землетрясеніе. Подобными изъясненіями онъ съумѣлъ кромѣ того нравственно успокоить и поднять умы. При этомъ случаѣ онъ многократно и настойчиво отвергалъ то неразумное телеологическое воззрѣніе, которое смотрѣло на могучее событіе въ природѣ только съ его страшной и враждебной для человѣка стороны. Кантъ поставилъ на видъ только естественно-законную необходимость. Онъ говорилъ, что это не несчастіе и не наказаніе, но явленіе природы, произведенное рядомъ естественныхъ причинъ, предвозвѣщенное нѣсколькими естественными предзнаменованіями. Міръ созданъ не для того, чтобы человѣкъ имѣлъ на немъ одни только удобства; человѣческая польза или вредъ не есть причина или конечная цѣль вещей. Зло въ мірѣ касается всегда только части, а не порядка цѣлаго. Что въ

(*) Bd. IX. S. 23.

одной точкѣ міра дѣйствуетъ какъ несчастье, то самое въ другой точкѣ является благословеніемъ. Землетрясеніе, уничтоживши Лиссабонъ, умножаетъ въ Теплицѣ цѣлебные источники. «Человѣкъ такъ занятъ собою,—говоритъ Кантъ въ заключеніи своего трактата,—что смотритъ на себя, какъ на единственную цѣль распоряженій Божіихъ, какъ будто бы Богъ, кромѣ его, не имѣетъ уже ничего въ виду, съ чѣмъ бы долженъ былъ сообразовать мѣры въ управленіи міромъ. Мы знаемъ, что вся совокупность природы составляетъ достойный предметъ божественной мудрости и ея распоряженій. Мы составляемъ *часть* ея, а между тѣмъ хотимъ быть *цѣлымъ*» (*).

VI. *Оптимизмъ. Вольфовскіе аргументы.*

Въ такого рода воззрѣніи нельзя не замѣтить сродства съ Лейбницемъ. Кантъ сходился съ послѣднимъ въ понятіи естественно-научной *телеологіи:* міра, устроеннаго по цѣлямъ. Онъ сходится съ Лейбницемъ въ понятіи *теодицеи:* созданія и приведенія міра въ порядокъ чрезъ посредство божественной мудрости. Его взглядъ на міръ, какъ и взглядъ Лейбница, имѣетъ характеръ *оптимистическій.* Кантъ защищаетъ оптимистическій взглядъ на міръ, объясняя Лиссабонское землетрясеніе, событіе, наиболѣе способное представить ясное для каждаго свидѣтельство противъ оптимистовъ и склонить даже здравый человѣческій смыслъ къ пессимизму. Въ самомъ дѣлѣ судьба Лиссабона побудила проповѣдника просвѣщеннаго разума, Вольтера, сдѣлаться проповѣдникомъ пессимизма (**). Въ этомъ заключалась первая причина его полемики съ Ж. Ж. Руссо, который ссылался на Лейбница и Попа, на нѣмецкаго метафизика и англійскаго поэта для подтвержденія своей вѣры въ наилучшій

(*) Bd. IX. S. 61. Schlussbetrachtung. Срав. Einleitung. S. 27.

(**) Ср. два стихотворенія Вольтера «Sur le désastre de Lisbonne» и «Sur la loi naturelle».

міръ и защищалъ его противъ Вольтера (*). Попъ и родственный ему Галлеръ въ своихъ дидактическихъ стихотвореніяхъ о происхожденіи зла, о лучшемъ мірѣ и т. д. вполнѣ соотвѣтствовали этому лейбнице-кантовскому образу мыслей. Извѣстно, что они были любимыми поэтами Канта; въ своихъ сочиненіяхъ и лекціяхъ онъ охотно приводилъ ихъ изрѣченія, чтобы придать своимъ метафизическимъ положеніямъ, такъ сказать, болѣе краснорѣчія и убѣдительности. Послѣдняя часть естественной исторіи неба, какъ бы усѣяна попе-галлеровскими стихами.

«Le tout est bien» (все въ совокупности хорошо) утверждалъ Руссо противъ Вольтера. Оптимистическое міровоззрѣніе у Руссо было очень тѣсно связано съ его теизмомъ; оно было, по его собственному признанію, необходимымъ послѣдствіемъ теизма. Его теизмъ состоялъ въ вѣрѣ въ идеальное совершенство природы, къ которому Руссо хотѣлъ возвратить людей, которое онъ хотѣлъ, именно посредствомъ новаго воспитанія, возстановить въ новомъ человѣчествѣ; отсюда происходитъ та притягательная сила, какую имѣли на Канта сочиненія Руссо, въ особенности «*Эмиль*». Впрочемъ было бы весьма интересно и поучительно въ психологическомъ отношеніи нѣсколько поближе прослѣдить тѣ черты въ душевномъ настроеніи Вольтера и Руссо, которыя одного, среди мірскихъ удовольствій, богатства и славы, которыхъ онъ желалъ и которыми обладалъ, сдѣлали пессимистомъ, а другаго, среди преслѣдованій свѣта, уединенія и бѣдности, при постоянномъ гнетѣ болѣзненной подозрительности, сдѣлали оптимистомъ.

Спорный вопросъ между двумя міровоззрѣніями затрогивалъ философствующіе умы и былъ любимою темою ихъ диспутовъ. О немъ и въ Кёнигсбергѣ пришлось трактовать съ каѳедры по одному академическому случаю. Магистръ Вейманъ напечаталъ сочиненіе de mundo non optimo, съ тѣмъ чтобы защищать

(*) Correspondance de J. J. Rousseau. T. I. Lettre à Voltaire, le 18 Aout 1756.

его публично. Канту предлагали быть оппонентомъ; онъ отказался и вмѣсто того написалъ въ видѣ программы своихъ лекцій «*опытъ нѣкоторыхъ размышленій объ оптимизмѣ*» (*). Не вдаваясь въ свидѣтельства опыта, Кантъ представилъ въ этомъ сочиненіи только метафизическое понятіе о лучшемъ мірѣ, основанное чисто на доводахъ вольфовской школы. Совершеннѣйшій міръ можетъ быть только *одинъ*; этотъ совершеннѣйшій міръ долженъ состоять изъ послѣдовательнаго царства вещей, высшее существо котораго есть самъ Богъ; между всѣми возможными мірами дѣйствительный долженъ быть совершеннѣйшимъ, потому что иначе онъ и не былъ бы дѣйствительнымъ (то есть не былъ бы созданъ). Такимъ образомъ Кантъ доказывалъ совершенство міра его дѣйствительностью, какъ это уже сдѣлалъ Лейбницъ.

Ни въ одномъ изъ своихъ сочиненій Кантъ не является болѣе подчиненнымъ лейбнице-вольфіанскому образу мыслей; нигдѣ онъ не связанъ до такой степени школьными понятіями догматической метафизики. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что это сочиненіе такъ сильно не понравилось Гаману, который тотчасъ узналъ въ кантовскихъ положеніяхъ обыкновенную слабость вольфіанской и вообще догматической философіи разума и въ немногихъ словахъ такъ ясно и мѣтко обнаружилъ ее, какъ едва ли это ему удавалось когда нибудь еще. По крайней мѣрѣ въ глубокомысленныхъ сочиненіяхъ Гамана я едвали найду другое столь ясно и просто написанное мѣсто. Кантъ прислалъ Гаману экземпляръ своихъ размышленій объ оптимизмѣ. «Основаній его,—пишетъ Гаманъ къ Линднеру,—я не понимаю; но его выходки суть слѣпые дѣтеныши, рожденные недоносившею собакою. Если бы стоило труда опровергать его, то я конечно далъ бы себѣ трудъ понять его. Онъ ссылается на *цѣлое*, чтобы судить о мірѣ. Но для этого нужно знаніе, которое бы не было *отрывкомъ*. Слѣдовательно заключать отъ цѣлаго къ отрывкамъ значитъ тоже, что заключать отъ неизвѣстнаго къ извѣстному. Философъ, приказывающій мнѣ смотрѣть на

(*) Bd. VI № 1. S. 1—10.

цѣлое, предлагаетъ мнѣ такое же тяжкое требованіе, какъ и тотъ, который приказываетъ мнѣ смотрѣть на *сердце*, съ которымъ онъ пишетъ; цѣлое отъ меня также скрыто, какъ и твое сердце. Неужели же ты думаешь, что я Богъ? Въ твоей гипотезѣ ты или меня дѣлаешь Богомъ или себя принимаешь за него. Собственно невѣжество или поверхность мышленія рождаетъ гордые умы; но чѣмъ далѣе идешь въ мышленіи, тѣмъ становишься смиреннѣе, не въ отношеніи стиля, а въ отношеніи къ внутреннему человѣку, котораго не видитъ ни одинъ глазъ, не слышитъ ни одно ухо, не измѣряетъ никакой локоть». (*)

Все это мѣсто подписалъ бы самъ Кантъ, какъ критическій философъ. Отсюда понятно, почему Кантъ, критическій философъ, ни къ одному изъ своихъ первыхъ сочиненій не питалъ такого отвращенія, какъ къ сочиненію «объ оптимизмѣ». Біографъ его Боровскій разсказываетъ, что онъ за нѣсколько лѣтъ до смерти Канта просилъ у него это сочиненіе, съ намѣреніемъ послать его одному изъ своихъ пріятелей. «Съ торжественною серьёзностью— продолжаетъ Боровскій,—просилъ меня Кантъ даже и не упоминать болѣе объ этомъ сочиненіи, и если я гдѣ-нибудь найду его, то никому не давать, а немедленно уничтожить». Если же біографъ прибавляетъ съ своей стороны, что онъ незнаетъ собственно причинъ, приведшихъ Канта къ такой жестокости именно противъ этого своего сочиненія (**), то отсюда мы видимъ, что Боровскій никогда не зналъ, какимъ философомъ былъ Кантъ и какимъ онъ сталъ въ ходѣ своего развитія. Онъ не понималъ мыслителя, очеркъ жизни котораго представилъ. Въ сочиненіи «объ оптимизмѣ», какъ оно ни скудно, совершенно ясно обнаруживается догматическій метафизикъ въ его зависимомъ видѣ. Между всѣми ранними сочиненіями Канта, онъ всего менѣе хотѣлъ бы написать въ другой разъ это сочиненіе.

(*) Hamann's Schriften. Herausgeg. von Fredrich Roth. Th. 1. Br. 58. 12 Oct. 1759) S. 491.

(**) Borowsky Darstellung des Lebens und Charakters Kant's. S. 58, 59. Anmerkung.

Хотя онъ нисколько не думалъ отрицать своего авторства, но онъ могъ однакоже желать, чтобы оно вовсе не было писано.

АКАДЕМИЧЕСКІЯ СТАТЬИ.

VII. *Критика Вольфовской метафизики. Законъ причинности.*

Вольфъ и Крузій.

Раньше мы сказали, что Кантъ въ сущности никогда не былъ догматическимъ школьнымъ метафизикомъ, а между тѣмъ онъ является такимъ въ своемъ сочиненіи «объ оптимизмѣ». Въ дѣйствительности мы даемъ этому свидѣтельству очень мало вѣса. Догматическій характеръ заключается не въ самомъ оптимистическомъ образѣ мыслей, а въ вольфовскихъ доказательствахъ, которыми онъ подкрѣпляется. Можно строго доказать, что Кантъ принялъ на себя эти доказательства болѣе внѣшнимъ образомъ, какъ-бы изъ академическаго этикета, что онъ не могъ приписывать имъ внутренняго значенія, такъ какъ самъ же поколебалъ уже ихъ въ прежнихъ сочиненіяхъ. Опытъ «объ оптимизмѣ» по всему своему характеру, какъ по своему поводу, такъ и по своему выполненію, есть совершенно эксотерическій. Онъ между прочимъ ссылается на лейбнице-вольфовское положеніе, что двѣ вещи не могутъ имѣть совершенно одинаковой реальности, что поэтому не могутъ существовать два или болѣе того одинаково совершенные міра. Но противъ этого именно положенія, и даже не только противъ него одного, а и противъ всей вообще лейбнице-вольфіанской философіи въ существенныхъ ея точкахъ, Кантъ возражалъ за нѣсколько лѣтъ предъ симъ въ своемъ пробномъ сочиненіи. Такимъ образомъ Кантъ, если и приписывалъ какую-нибудь научную важность вѣрѣ въ наилучшее устройство дѣйствительнаго міра, то конечно никакъ не приписывалъ ея представленнымъ въ пользу этой вѣры доказательствамъ. Въ противномъ случаѣ между размышленіями объ оптимизмѣ 1759 года и академическимъ пробнымъ сочиненіемъ

1755 года было бы очевидное противорѣчіе, равняющееся явному отступленію назадъ.

Мы прежде уже разсказали, почему Канту до вступленія на каѳедру нужно было защитить три различныя диссертаціи. Здѣсь мы будемъ говорить объ этихъ самыхъ сочиненіяхъ. Первое сочиненіе направлено было противъ картезіанскаго ученія о тѣлахъ, которое слѣдовало исправить по ньютоновскому ученію. Извѣстныя состоянія сцѣпленія тѣлъ, состояніе твердое и жидкое, нельзя изъяснить изъ пространственныхъ отношеній частей, какъ хотѣли сдѣлать картезіанцы. Для этого нужно посредство эластической матеріи, въ волнообразномъ движеніи которой Кантъ поставляетъ сущность *теплоты* (*). Важнѣе для позднѣйшихъ понятій кантовской натурфилософіи третья диссертація (**). Основное понятіе лейбницевской метафизики составляютъ монады. Основное понятіе геометріи есть пространство. Монады, по своему существу, недѣлимы, а пространство, напротивъ, дѣлимо до безконечности. Такимъ образомъ между тѣмъ и другимъ возникаетъ, по видимому, неразрѣшимое противорѣчіе. Какъ могутъ монады существовать въ пространствѣ? Какъ возможно понять ихъ какъ пространственныя величины? Метафизика не можетъ понимать тѣлъ безъ монадъ, а математика не можетъ понимать тѣлъ безъ пространства. Какъ же соединяется здѣсь метафизическое понятіе съ геометрическимъ? Другими словами: *какъ возможны тѣла?* Вотъ вопросъ, на который Кантъ отвѣчаетъ въ своей физической монадологіи. Монада своею силою описываетъ себѣ пространственную сферу, въ которой исключаетъ изъ себя всѣ остальныя монады. По силѣ своей непроницаемости, она должна занимать нѣкоторое мѣсто, или имѣть нѣкоторую пространственную сферу дѣйствія. Уже Лейбницъ понималъ силу непроницаемости или косности, какъ materia prima, изъ которой и выводилъ дѣйствительную матерію.

(*) Meditationum quarundam de igne succincta delineatio.
(**) Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I continet monadologiam physicam.

Кантъ присоединяетъ къ этой силѣ ньютоновское притяженіе, чтобы изъ взаимодѣйствія обѣихъ силъ объяснить опредѣленное наполненіе пространства, объемъ (volumen) тѣла. Слѣдовательно и здѣсь дѣло идетъ о томъ, чтобы согласить въ элементарныхъ понятіяхъ ученіе о тѣлахъ Лейбница и Ньютона. Это сочиненіе составляетъ первую попытку Канта построить понятіе о матеріи, какъ о совмѣстномъ продуктѣ двухъ факторовъ: притяженія и отталкиванія. Въ этомъ отношеніи оно образуетъ первый зародышъ его позднѣйшей натурфилософіи (*).

Болѣе всего вѣса мы придаемъ второй диссертаціи, главному пробному сочиненію (**). Она избираетъ предметомъ своей критики теорію познанія догматической метафизики. Хотя эта критика сама еще не выходитъ изъ догматическихъ предѣловъ, но она уже оспариваетъ лейбнице-вольфовское ученіе въ важныхъ точкахъ. Если бы оставаться незамѣченными не было обыкновенною судьбою подобныхъ диссертацій, то нужно бы было удивляться, почему изложенія кантовской философіи не говорятъ подробнѣе объ этомъ сочиненіи. Здѣсь уже предобразованы нѣкоторыя изъ главныхъ сочиненій слѣдующаго десятилѣтія. Мы находимъ въ немъ Канта уже на пути какъ къ попыткѣ ввести въ философію понятіе отрицательныхъ величинъ, такъ и къ сочиненію объ единственно возможномъ доводѣ, служащемъ для доказательства бытія Божія. Кромѣ того отсюда нужно сдѣлать только одинъ шагъ, чтобы открыть «ложную хитросплетенность четырехъ силлогистическихъ фигуръ».

Но въ особенности важно и богато послѣдствіями то, что Кантъ въ этомъ сочиненіи въ первый разъ изслѣдовалъ *законъ основанія*, понятіе причинности. Онъ уже на пути сойтись въ одной и той же точкѣ съ Юмомъ, хотя конечно онъ еще очень далекъ отъ Юма. Но по содержанію своему задача, имъ изслѣдуемая, та же, хотя излѣдованія его еще совершаются въ духѣ догматической метафизики. Въ предѣлахъ послѣдней законъ основанія

(*) Ibid. prop. V. (pg. 413). VI. VIII. X. 16.
(**) Principiorum primorum cognitionis metaphisicae nova dilucidatio.

уже сдѣлался спорнымъ. Онъ составлялъ спорный вопросъ между вольфіанцами и Крузіусомъ. Въ этомъ спорѣ, какъ и въ прежнемъ между Декартомъ и Лейбницемъ, Кантъ принимаетъ на себя положеніе третейскаго судьи.

По закону основанія все должно происходить будучи опредѣляемо дѣйствующими причинами. Отсюда Крузіусъ хотѣлъ исключить человѣческіе поступки. Догмату причинности онъ противопоставлялъ свободу человѣческой воли, какъ свидѣтельство, опровергающее или покрайней мѣрѣ ограничивающее догматъ. Здѣсь Крузіусъ, преимущественно съ теологической точки зрѣнія, дѣлаетъ всѣ тѣ возраженія, какимъ издавна подвергались детерминистическія системы. Онъ объявляетъ лейбнице-вольфовскую философію чистымъ детерминизмомъ, такъ какъ она принимаетъ законъ основанія какъ метафизическій принципъ, то есть въ его строгой всеобщности. Если поэтому все, даже и человѣческія дѣйствія, слѣдуютъ этому закону, то наши поступки перестаютъ быть свободными, произвольными, подлежащими вмѣненію и наказанію; исчезаетъ различіе между добромъ и зломъ, а вмѣстѣ съ нимъ и нравственная жизнь съ ея характеромъ, опредѣляемомъ убѣжденіями. Притомъ здѣсь нисколько не поможетъ то различіе, какое дѣлали вольфіанцы между необходимостію геометрическою и нравственною (безусловною и условною). Если человѣческіе поступки не свободны въ смыслѣ произвола, то безразлично, какое бы имя ни носила ихъ необходимость; они опредѣлены, а чѣмъ, это все равно; все-таки они никакъ не могутъ быть иначе, чѣмъ какъ они есть.

Эти возраженія, которыя Крузіусъ со стороны свободы воли противопоставлялъ закону основанія, Кантъ старается устранить. Онъ соглашается съ Крузіусомъ въ томъ, что приведеннымъ вольфовскимъ различіемъ не сдѣлано собственно ничего, что свобода человѣческихъ поступковъ отнюдь не меньше будетъ отрицаема, если уменьшить степень или количество ихъ необходимости. Скорѣе же побудительныя причины нашихъ поступковъ относятся къ другому роду. Они не «физикомеханическія», а психологическія; это внутреннія побудительныя причины, наклонности, опредѣляемыя *представленіями*. Такимъ обра-

зомъ человѣческая воля совершенно самобытна; она свободна, когда ее опредѣляетъ къ дѣйствованію самъ разумъ, представленіе истиннаго блага (*). Ясно, что Кантъ, оставляя Вольфа, возвращается въ центръ лейбницевскаго міровоззрѣнія, чтобы отсюда спасти законъ основанія отъ нападокъ Крузіуса и поддержать значеніе причинности и въ нравственномъ мірѣ. Онъ не уничтожаетъ необходимости, такъ какъ на мѣсто внѣшнихъ побудительныхъ причинъ ставитъ внутреннія, на мѣсто физико-механическихъ—психологическія, однимъ словомъ на мѣсто причинъ—мотивы. Если преобладающая внутренняя наклонность даетъ рѣшительное направленіе человѣческой волѣ, то это будетъ самоопредѣленіе, но не свободное опредѣленіе: это будетъ «гетерономія», какъ впослѣдствіи означалъ Кантъ эту точку зрѣнія и вообще всю догматическую систему морали въ противоположность своей собственной.

Законъ основанія имѣетъ въ глазахъ Канта значеніе аксіомы, которая не допускаетъ никакого исключенія, и подъ которую подходитъ безъ всякаго ограниченія вся человѣческая воля: такъ далекъ въ этомъ мѣстѣ Кантъ отъ своей позднѣйшей критической точки зрѣнія. Причинная связь вещей представляется ему объективною, имѣющею основаніе въ самой природѣ; такъ еще далекъ онъ отъ духа юмовскаго изслѣдованія.

Кантъ хочетъ вовсе не ограничить значеніе причинности, а только, по примѣру Крузіуса, исправить ея пониманіе въ лейбнице-вольфіанской философіи. Все въ мірѣ имѣетъ свое опредѣляющее основаніе (ratio determinans). Нужно говорить «опредѣляющее», а не «достаточное» (sufficiens), потому что для достаточныхъ основаній нѣтъ никакого рѣшительнаго признака, но есть признаки для опредѣляющихъ. Въ каждомъ истинномъ сужденіи предикатъ связывается съ субъектомъ такимъ именно опредѣляющимъ основаніемъ. Признакъ такаго опредѣленнаго предиката есть исключеніе противнаго (**). Если я ясно вижу, что

(*) Тамъ же. prop. IX Bd. III. S. 19—31.
(**) Тамъ же. prop. IV.

всѣ сужденія суть или аналитическія, или синтетическія, если я столь же ясно вижу, что опытныя сужденія не суть аналитическія, то я имѣю основаніе, которое опредѣляетъ меня къ такому сужденію: опытныя сужденія суть синтетическія.

Эти опредѣляющія основанія могутъ быть или предшествующими или послѣдующими (rationes antecedenter aut consequenter determinantes). Конечно сами по себѣ основанія всегда раньше, чѣмъ слѣдствія, опредѣляющее раньше опредѣляемаго; но для нашего разума это отношеніе можетъ принять обратный видъ: мы или изъ данныхъ основаній познаемъ слѣдствія, и въ такомъ случаѣ судимъ «antecedenter»; или же изъ данныхъ слѣдствій познаемъ основанія, и такимъ образомъ судимъ «consequenter». Въ первомъ случаѣ мы отъ дерева заключаемъ о плодахъ, во второмъ отъ плодовъ заключаемъ о деревѣ. Въ первомъ случаѣ ratio determinans есть основаніе вещи, *реальное основаніе*, «ratio essendi vel fiendi»; во второмъ ratio determinans есть основаніе нашего познанія, *идеальное основаніе*, «ratio cognoscendi» (*).

Такого различія Вольфъ не дѣлалъ; его ввелъ Крузіусъ; Кантъ прямо подтверждаетъ его, и выводитъ изъ него важныя послѣдствія. Именно различеніе предшествующихъ и послѣдующихъ опредѣляющихъ основаній, есть очевидно первый намекъ на различеніе нашихъ познавательныхъ сужденій на такія, которыя слѣдуютъ a priori и такія, которыя заключаютъ a posteriori, на *разумныя* и *опытныя сужденія*. А это различеніе въ дальнѣйшихъ выводахъ приводитъ къ порогу юмовскаго изслѣдованія, къ различію аналитическихъ и синтетическихъ сужденій. Но пока Кантъ не доходитъ досюда.

Теперь же этого различенія реальныхъ и идеальныхъ основаній, которыхъ вольфіанцы не различали, и потому перемѣшали, достаточно для того, чтобы исправить и опровергнуть догматическую метафизику въ слѣдующихъ существенныхъ пунктахъ.

(*) Тамъ же prop. V.

1) Доказательство бытія Божія.

Ничто не можетъ имѣть реальнаго основанія своего бытія въ себѣ самомъ; иначе оно должно было бы существовать до своего бытія, что утверждать было бы явною нелѣпостью. Такою нелѣпостью метафизика со временъ Декарта хотѣла посредствомъ онтологическаго аргумента доказать бытіе Бога. Изъ понятія Бога хотѣли вывести его бытіе. Какъ же заключали здѣсь? Такъ какъ Богъ долженъ быть мыслимъ, какъ существо всесовершеннѣйшее, то онъ долженъ и существовать; потому что существованіе содержится въ самомъ этомъ понятіи, какъ признакъ въ представленіи. Какъ же слѣдовало бы заключать? Такъ какъ Богъ, по понятію о немъ, есть существо всесовершеннѣйшее, то онъ долженъ *быть мыслимъ и существующимъ*. Что-же, слѣдовательно, здѣсь смѣшали? Очевидно реальное основаніе съ идеальнымъ; утверждали первое тогда, какъ можно было утверждать только второе.

Кантъ исправляетъ этотъ ошибочный онтологическій аргументъ. Не изъ мыслимости Бога, а изъ мыслимости (возможности) вещей хочетъ онъ доказать необходимость бытія Божія. Ничто не могло бы быть мыслимо, если бы нѣчто не существовало; ничто не могло бы существовать, если бы не было послѣдняго основанія всѣхъ вещей, абсолютно необходимаго существа, безъ котораго все другое не можетъ существовать, не можетъ быть мыслимо. Но нѣчто есть, слѣдовательно есть Богъ. Вотъ та форма, въ которой Кантъ впослѣдствіи выставилъ единственно возможный аргументъ для доказательства бытія Божія. Эту форму онъ признаетъ здѣсь за единственно правильную форму онтологическаго доказательства, которое впослѣдствіи онъ вообще признавалъ за единственно возможное доказательство бытія Божія, и которое, какъ такое единственно возможное доказательство, служащее опорою всѣхъ остальныхъ, онъ и опровергалъ въ критикѣ чистаго разума (*).

(*) Ср. тамъ же. prop. VI. scholion prop VII. S, 13—16. Ср. въ настоящемъ сочиненіи кн. I, гл. V. №. III. Книга II. гл. X. №. II.

2) Отрицательныя определяющія основанія.

Ничто не происходитъ безъ реальныхъ основаній (предшествующихъ определяющихъ основаній). Здѣсь Кантъ касается возраженій Крузіуса относительно человѣческихъ дѣйствій, которыя, по Крузіусу, должны или совершаться безъ такихъ основаній, или же перестать быть нравственными. По Канту дѣйствіе опредѣленное отнюдь не исключаетъ дѣйствія нравственнаго. Напротивъ, въ человѣческой природѣ опредѣляющія основанія и должны состоять въ нравственныхъ пружинахъ.

Но что намъ кажется важнѣе, Кантъ пытается въ то же время опровергнуть своего православнаго противника логически, и для этой цѣли дѣлаетъ попытку, которая впослѣдствіи была имъ выполнена въ одномъ изъ значительнѣйшихъ и остроумнѣйшихъ его сочиненій. По Крузіусу нѣтъ никакихъ реальныхъ основаній, опредѣляющихъ человѣческія дѣйствія. Нѣкоторое дѣйствіе совершается, т. е. оно приходитъ теперь въ бытіе, т. е. оно прежде не существовало. Если предположить, что мы не можемъ указать основаній его настоящаго существованія, то является вопросъ, не можемъ ли мы найти основаній его прежняго несуществованія? Если нѣтъ положительныхъ опредѣляющихъ основаній на то, почему это дѣйствіе происходитъ теперь, то найдутся однако отрицательныя опредѣляющія основанія, почему оно не происходило прежде. Но ясно, что слѣдующія положенія тожественны: дѣйствіе происходитъ теперь = оно не происходило прежде; его настоящее существованіе = его прежнему несуществованію. Если найти основанія для послѣдняго, то тѣмъ самымъ будетъ объяснено и первое.

Отрицательныя опредѣляющія основанія суть также основанія. Небытіе нѣкотораго дѣйствія есть нѣчто, требующее объясненія. Или выражаясь совершенно вообще: отрицаніе не есть ничто, а нѣчто; оно есть реальная величина, отрицательная только по отношенію къ нѣкоторой другой. *Что отрицательныя основанія суть реальныя основанія, отрицательныя величины реальныя величины:* вотъ плодотворное и обильное послѣдствіями от-

крытіе, которое здѣсь именно является въ умѣ Канта. Въ немъ лежитъ первый зародышъ его позднѣйшаго «опыта ввести въ философію отрицательныя величины». Этотъ опытъ также направленъ противъ Крузіуса; онъ оспориваетъ крузіусово понятіе логическаго отрицанія, и имѣетъ цѣлію исправить это понятіе посредствомъ математики.

Обосновать дѣйствіе отрицательно, никакъ не значитъ *не* обосновать его, а значитъ обосновать его *несовершеніе*, его отсутствіе. Если я знаю, почему поступокъ *не* совершался до настоящаго мгновенія, то я знаю также, *почему* онъ совершается въ это мгновеніе, предполагая, что онъ совершается. Кантъ самъ чувствуетъ, что здѣсь онъ вводитъ понятіе, превосходящее существовавшую до тѣхъ поръ логику, именно логику своего противника. Потому онъ прибавляетъ: «если эта аргументація, вслѣдствіе своего слишкомъ глубокаго анализа понятій, покажется нѣсколько темною, то пусть однакоже удовольствуются предъидущимъ» (*). Кантъ прерываетъ рѣчь, и продолженіе слѣдуетъ въ томъ позднѣйшемъ трактатѣ, въ которомъ затронутая здѣсь тема разработывается до самыхъ корней. Если бы было обращено болѣе строгое вниманіе на кантовское пробное сочиненіе, то опытъ объ отрицательныхъ величинахъ былъ бы лучше понятъ, и что всего важнѣе, была бы усмотрена *истинная* его цѣль.

3) Отношеніе основанія и слѣдствія.

Наконецъ, что касается до логическаго отношенія основанія и

(*) Cum vero id, quod entis existentis *antecedentem non existentiam* determinat, praecedat notionem existentiae, idem vero, quod determinat, ens existens antea non extitisse, simul a non existentia ad existentiam determinaverit (quia propositiones: quare, *quod jam existit, olim non extiterit,* et quare, *quod olim non extiterit, jam existat*, revera sunt identicae), h. e. ratio sit existentiam antecedenter determinans, sine hac etiam omnimodae entis illius, quod ortum esse concipitur, determinationi, hinc nec existentiae locum esse abunde patet. Haec si demonstratio propter profundiorem notionum analysin cuiquam subobscura esse videatur, praecedentibus contentus esse poterit. Sect. II. prop. VIII. Schol. pg. 18.

слѣдствія, то Кантъ понимаетъ его, какъ тожество; такъ что изъ основанія не слѣдуетъ ничего кромѣ того, что въ немъ содержится, и въ слѣдствіи содержится не болѣе, чѣмъ въ основаніи (*). Отсюда онъ правильно заключаетъ, что сумма всей реальности въ мірѣ остается всегда одна и таже, что она естественнымъ образомъ ни увеличивается, ни уменьшается: положеніе, которое должна была признать уже греческая философія въ своихъ началахъ. Это положеніе, высказанное также Лейбницемъ, Кантъ повторяетъ въ своемъ опытѣ объ отрицательныхъ величинахъ. Тутъ его замѣтили и придали ему особенную важность, какъ будто бы оно составляетъ основную мысль этого сочиненія. Между тѣмъ оно составляетъ только самъ собою понятный выводъ изъ основной мысли сочиненія и отнюдь не выставлено здѣсь въ первый разъ Кантомъ.

Кантъ объясняетъ въ этомъ мѣстѣ отношеніе основанія и слѣдствія такъ, что слѣдствіе содержится въ причинѣ; слѣдовательно, можно вывести слѣдствіе изъ основанія, какъ скоро точно разберемъ и тщательно анализируемъ основаніе. Поэтому всякое обоснованіе есть простой выводъ слѣдствія, всякій выводъ слѣдствія и заключенія есть разчлененіе или анализированіе понятій, слѣдовательно, *всякое познаваніе есть аналитическое сужденіе*. Итакъ, причинныя сужденія еще не имѣютъ въ умѣ Канта значенія синтетическихъ. Какъ скоро онѣ будутъ признаны такими, начинается юмовская задача. Слѣдовательно Кантъ еще не зналъ этой задачи, какъ ни занимало его содержаніе ея—законъ основанія.

Если основаніе и слѣдствіе тожественны, то всякое познаваніе чрезъ основанія есть ничто иное, какъ анализъ понятій,— всѣ силлогизмы суть аналитическія сужденія, или, что тоже, уясненныя понятія, и значитъ, логически правильное и совершенное умозаключеніе допускаетъ только одну форму; съ этой самой точки зрѣнія Кантъ нѣсколько лѣтъ спустя обсуждаетъ ученіе объ умозаключеніяхъ, и открываетъ здѣсь ложную хитросплетенность четырехъ силлогистическихъ фигуръ.

(*) Sect. II. prop. X. No 1. 2. 3. pg. 31.

4) Метафизическія и физическія основоположенія.

Вольфъ и Ньютонъ.

Вотъ какъ далеко захватываетъ собою сочиненіе Канта о первыхъ основоположеніяхъ метафизическаго познанія. Оно содержитъ въ себѣ зачатокъ трехъ первыхъ сочиненій слѣдующаго періода. Я не говорю, чтобы оно имѣло въ виду сознательный планъ этихъ сочиненій, а утверждаю только, что оно подготовило ихъ, навело умъ Канта на тѣ точки, которыя въ нихъ изслѣдуются, однимъ словомъ, что оно объясняетъ происхожденіе слѣдующихъ сочиненій, которыя въ противномъ случаѣ стояли бы внѣ всякой связи съ предъидущимъ.

Намъ не безъизвѣстна самая цѣль пробнаго сочиненія. Послѣдняя его часть указываетъ намъ, куда оно мѣтитъ. Оно имѣетъ ясное намѣреніе составить основоположенія метафизическаго познанія такъ, чтобы они не противорѣчили ньютоновской философіи природы. Если все въ мірѣ имѣетъ свои реальныя основанія, то должна существовать реальная (физическая) связь вещей, вещи должны быть связаны одна съ другой въ пространствѣ и времени. Изъ этого слѣдуетъ, что тѣла дѣйствительно существуютъ, и что душа необходимо-естественнымъ образомъ связана съ тѣломъ. Изъ закона основанія Кантъ выводитъ необходимость *послѣдованія* и *сосуществованія*. Первое объясняетъ временное измѣненіе и смѣну вещей, второе ихъ пространственную совмѣстность. Будучи независимы одна отъ другой, вещи могутъ только тогда составить благоустроенный міръ, когда онѣ будутъ приведены въ соглашеніе Богомъ, какъ общимъ ихъ виновникомъ. Кантъ хочетъ соединить понятіе міровой гармоніи съ понятіемъ реальной связи. Отъ отвергаетъ систему гармоніи, которая исключаетъ дѣйствительную связь вещей: лейбницевское ученіе о harmonia praestabilita. Онъ отвергаетъ систему случайныхъ причинъ, которая смотритъ на связь между душою и тѣломъ, какъ на постоянное чудо: окказіонализмъ Малебранша и Гейлинкса. Міровая гармонія въ кантовскомъ смыслѣ состоитъ

въ физической связи вещей и существуетъ посредствомъ этой связи. Не значитъ ли это метафизически обосновать то, что Кантъ хотѣлъ обосновать уже въ естественной исторіи неба: единство творенія и природы, гармоніи и механизма, телеологическаго и механическаго изъясненія природы, Лейбница и Ньютона (*)?

Вотъ основная мысль, которая проникаетъ сочиненія этого перваго десятилѣтія и здѣсь является въ своей всеобщности. При этомъ Кантъ очевидно болѣе склоненъ противостоять Лейбницу, чѣмъ Ньютону. Онъ становится на почву англійской философіи природы, отсюда идетъ дальше къ англійской опытной философіи, выставившей тѣ начала, на которыхъ Ньютонъ построилъ свое ученіе: онъ идетъ отъ Ньютона къ Локку и Юму.

Впрочемъ, строго говоря, до сихъ поръ лейбнице-вольфіанская метафизика еще рѣшительно ничего не потеряла подъ руками Канта, ибо самъ Лейбницъ не только не отрицалъ механической связи міра, значенія дѣйствующихъ причинъ, но скорѣе по своему доказывалъ ее, и отдавалъ справедливость физикамъ, даже матеріялистамъ. Кантовское ученіе о гармоніи—въ дѣйствительности не отличается отъ лейбницевскаго, но Кантъ охотно бы желалъ отличить его. Онъ питаетъ стремленіе свергнуть съ себя метафизическое иго, но у него еще нѣтъ для этого надлежащей силы. Онъ еще не вполнѣ овладѣлъ этою системою. Очень многія возраженія, дѣлаемыя Кантомъ противъ Лейбница составляютъ не болѣе какъ недоразумѣнія. Часто онъ судитъ о Лейбницѣ глядя чрезъ среду вольфовской философіи, беретъ его понятія въ такомъ видѣ, въ какомъ они являются въ этой опошляющей ихъ средѣ. Вообще у Канта дѣло пониманія чужихъ системъ идетъ плохо. Онъ былъ такъ сильно занятъ собственными мыслями, что ему было трудно проникнуть въ духъ другаго философа. Впослѣдствіи это сдѣлалось для него совершенно невозможнымъ. Лейбница онъ зналъ только на манеръ вольфіанцевъ, Спинозы почти вовсе не зналъ. Отъ схоластиковъ онъ былъ совершенно далекъ. Греческія системы онъ понималъ и обсуждалъ постоянно въ общихъ характеристическихъ чертахъ, часто вовсе не идущихъ къ дѣлу, какъ это ему случается дѣлать даже съ Платономъ и Аристотелемъ. Приводя ученія древнихъ, онъ группируетъ ихъ скорѣе такъ, какъ ему кажется удобнымъ, а не по ихъ настоящему взаимному положенію.

(*) Ср. тамъ же. Sect. III. prop. XII. usus 2 pg. 38 prop XIII. usus 6 S. 43.

Мы однажды навсегда указываемъ на этотъ недостатокъ, чтобы никогда уже болѣе не возвращаться къ нему. Для значенія и дѣла Канта онъ имѣетъ весьма мало важности, и въ сущности не оказываетъ никакого вліянія. Нѣкоторымъ образомъ онъ даже благопріятствуетъ его дѣлу. Кантъ взялся за такую задачу, разрѣшить которую онъ могъ только самъ собою, для разрѣшенія которой самое основательное знакомство съ прежними философами не могло оказать никакого пособія. То, что онъ не нуждался въ этомъ знакомствѣ, составляло только однимъ препятствіемъ меньше на долгомъ и трудномъ пути его изслѣдованій.

*

ГЛАВА ПЯТАЯ.

ВТОРАЯ СТУПЕНЬ: КАНТЪ ВЪ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ КЪ ДОГМАТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКѢ, ПОДЪ ВЛІЯНІЕМЪ АНГЛІЙСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

Въ статьѣ о высшихъ основоположеніяхъ нашего познанія Кантъ достигъ нѣкоторыхъ такихъ (объясненныхъ нами въ предъидущемъ отдѣлѣ) точекъ зрѣнія, которыя грозятъ существовавшей до тѣхъ поръ логикѣ и метафизикѣ. Съ нихъ онъ предпринимаетъ теперь первые серьёзные походы противъ школьной философіи. Общій корень новыхъ точекъ зрѣнія составляетъ законъ основанія, въ томъ видѣ, въ какомъ Кантъ понимаетъ этотъ законъ мышленія.

Всякое обоснованіе и выводъ слѣдствій, слѣдовательно познаніе вообще, есть разчлененіе понятій, *анализирующее мышленіе*. Отсюда Кантъ подвергаетъ пытливому пересмотру школьную логику, именно ученіе объ умозаключеніяхъ. Чтобы во всѣхъ случаяхъ приложить законъ основанія, необходимо ввести въ употребленіе отрицательныя опредѣляющія причины, слѣдовательно нужно *отрицательнымъ величинамъ* дать полное значеніе въ логикѣ. Наконецъ законъ основанія только въ одной единственно возможной формѣ можетъ быть употребленъ въ онтологическомъ аргументѣ для доказательства бытія Божія. Отсюда Кантъ ведетъ критическій походъ на область раціональной теологіи.

Основы дѣйствующей метафизики еще не подвергаются разрушенію. Дѣло идетъ ближайшимъ образомъ объ упрощеніи существующей логики и метафизики, а вскорѣ и о реформѣ послѣдней. Прежде всего ученіе о мышленіи сводится въ своей силлогистикѣ на одну единственную форму; естественная теологія, въ аргументаціи бытія Божія—на одинъ единственно-возможный доводъ. Та и другая приводятся такъ-сказать къ самой сокращенной формулѣ.

I. *Логическое познаніе, какъ анализъ понятія.*

Всякое познаніе по своей формѣ состоитъ въ сужденіи и умозаключеніи. Всякое сужденіе и умозаключеніе есть опредѣленіе понятія, то есть ограниченіе понятія его признаками, находимыми посредствомъ того, что понятіе разчленяется, разлагается на его признаки или частныя представленія, однимъ словомъ анализируется. Что бы вполнѣ изложить или познать понятіе, нужно опредѣлить его не однимъ только, а всѣми его признаками, не видомъ только, а и родомъ. Пусть видъ будетъ ближайшимъ признакомъ понятія, родъ ближайшимъ признакомъ вида: въ такомъ случаѣ полное разчлененіе понятія требуетъ, чтобы понятіе опредѣлялось признаками своихъ признаковъ.

Пусть понятіе будетъ А, а его признакъ В: ближайшее опредѣленіе понятія будетъ: А есть В. Пусть признакъ В будетъ С; тогда полное опредѣленіе понятія будетъ: А есть В, В есть С, слѣдовательно А есть С. Опредѣлять понятіе его признакомъ значитъ составлять *сужденіе*, а опредѣлять его признакомъ признака значитъ *умозаключать*.

Поэтому всякое умозаключеніе есть ни что иное, какъ *посредствуемое сужденіе*, опредѣленіе понятія признаками признаковъ. Такое опредѣленіе понятія допускаетъ, слѣдовательно, только одну форму, которая или утверждаетъ, или отрицаетъ, судя по тому, приписываетъ ли она нѣкоторый признакъ признаку понятія или отнимаетъ его. Правило всѣхъ утвердительныхъ умозаключеній таково: что справедливо о родѣ, то справедливо и о *всемъ*, что подходитъ подъ родъ. Правило отрицательныхъ умозаключеній таково: что несправедливо о родѣ, то несправедливо

и о всемъ, что подчиняется роду. Первое правило есть dictum de omni, второе dictum de nullo (*).

Простое и чистое умозаключеніе имѣетъ только *эту единственную фигуру*. Оно состоитъ изъ трехъ сужденій: изъ двухъ посылокъ и заключенія. Если, слѣдовательно, для правильнаго умозаключенія нужно болѣе трехъ сужденій, то умозаключеніе не есть чистое, а смѣшанное, не ratiocinium purum, а hybridum; значитъ фигура силлогизма хитросплетенна, потому что она ставитъ двѣ посылки, между тѣмъ какъ нуждается въ трехъ. Итакъ, единственно правильная фигура есть первая. Принятое въ школахъ раздѣленіе на четыре фигуры ложно и хитросплетенно, потому что, въ сущности, всѣ фигуры заключаются въ первой, тайно предполагаютъ ее, и хитросплетеніемъ скрываютъ это предположеніе. Ложная хитросплетенность четырехъ силлогистическихъ фигуръ состоитъ въ томъ, что ихъ не четыре, а только *одна*.

1) Естественное умозаключеніе и школьная логика.

Вмѣстѣ съ фигурами естественно падаютъ и виды или модусы умозаключеній,—тѣ возможныя комбинаціи въ сферѣ фигуръ, которымъ схоластическій умъ придалъ столько хитросплетенности. Такимъ кантовскимъ приведеніемъ четырехъ фигуръ къ одной единственной формѣ умозаключенія уничтожается не менѣе какъ вся силлогистика въ совокупности, вся искусственная теорія умозаключеній,—это мастерское произведеніе школьной логики. На мѣсто многихъ искусственныхъ умозаключеній Кантъ ставитъ *естественное* умозаключеніе въ его простой единственной формѣ. На мѣсто силлогистики онъ ставитъ *простое естественное мышленіе*. Мы умозаключаемъ аналитически, опредѣляя понятіе признаками его признаковъ, или утвердительно или отрицательно. Школьная логика даетъ аналитическому умозаключенію синтетическую форму, дѣлаетъ изъ него искусственный порядокъ умозаключенія, логическую фигуру, изъ составныхъ частей которой образуетъ всевозможныя комбинаціи, какъ

(*) Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren 1762. Ges. Werke. Bd. 1 № 1 § 2 S. 5.

будто эти понятія суть математическія величины, какъ будто ихъ можно располагать и перестановлять, какъ фигуры на шахматной доскѣ. Такъ возникаетъ силлогистика.

Естественное умозаключеніе говоритъ: тѣло, какъ протяженная сущность, дѣлимо. Искусственное говоритъ: все протяженное дѣлимо; тѣло протяженно, слѣдовательно тѣло дѣлимо.

Первое умозаключеніе есть аналитическое; второе есть синтетическое, или по крайней мѣрѣ кажется синтетическимъ. Въ этомъ искусственно сдѣланномъ синтезѣ заключается основаніе всей силлогистической хитросплетенности. «Тотъ, — говоритъ Кантъ,—кто въ первый разъ написалъ силлогизмъ въ трехъ строкахъ одна надъ другою, и смотря на него какъ на шахматную доску, испытывалъ, что выйдетъ изъ перестановленія положеній средняго термина, тотъ былъ столь же пораженъ тѣмъ, что выходилъ разумный смыслъ, какъ поражается тотъ, кто находитъ въ какомъ нибудь имени анаграмму» (*).

Итакъ, что-же дѣлаетъ Кантъ, сводя четыре силлогистическія фигуры съ ихъ возможными видами къ одной единственной формѣ умозаключенія? Онъ вытѣсняетъ искусственно-синтетическое умозаключеніе естественно-аналитическимъ. Всякое истинное заключеніе есть анализъ: съ этой точки зрѣнія открываетъ Кантъ ложную хитросплетенность четырехъ силлогистическихъ фигуръ; съ этой точки зрѣнія должно быть понимаемо его сочиненіе, которое въ противномъ случаѣ само покажется хитросплетенностью. Въ силлогистикѣ онъ поражаетъ вообще всю искусственную школьную логику. Ему хочется, если возможно, «низвергнуть этотъ колоссъ, который поднимаетъ свою голову въ облака древности, а ноги имѣетъ глиняныя». Въ своихъ логическихъ чтеніяхъ, въ которыхъ онъ не можетъ всѣмъ распоряжаться по своему взгляду, а долженъ кое-что дѣлать въ угодность господствующему вкусу, онъ касается силлогистики вкратцѣ, съ тою цѣлію чтобы употребить выигранное время на расширеніе полезныхъ соображеній. Можно подумать, что мы слу-

(*) Тамъ же. § 5. S. 13.

шаемъ Бакона. Дѣйствительно Кантъ относится къ силлогистикѣ также презрительно и по тѣмъ же основаніямъ, какъ Баконъ. Онъ отбрасываетъ ее какъ «безполезную ветошь». Она кажется ему годною только для ученаго словопренія, для пустаго искусства диспутовъ, «munus professorium», какъ говорилъ Баконъ. Кантъ называетъ ее «*атлетикою ученыхъ*», которая можетъ быть очень полезна, но только немного приноситъ выгоды истинѣ (*).

2) Логическая познавательная способность (разсудокъ=разумъ) и чувственность.

Сведя всю силлогистику къ одной формѣ умозаключенія, Кантъ потомъ сводитъ умозаключеніе и сужденіе къ аналитическому опредѣленію понятія. Въ этомъ и состоитъ вся тайна его сочиненія. Сужденіе есть понятіе опредѣленное ясно; а умозаключеніе—понятіе опредѣленное полно. Ясное понятіе возможно только чрезъ сужденіе, а полное чрезъ умозаключеніе. Поэтому логика должна будетъ излагать ученіе объ ясныхъ понятіяхъ въ сужденіяхъ, ученіе о полныхъ понятіяхъ въ умозаключеніяхъ. Умозаключать значитъ судить; судить значитъ ясно понимать (=аналитическое мышленіе). Отсюда очевидно, что у насъ логическая познавательная способность только *одна*; что разсудокъ и разумъ не суть различныя основныя способности (**).

Эта логическая познавательная способность есть *первоначальная* способность въ нашей душѣ, отличная отъ чувственности не по степени, а по самому существу своему. Посредствомъ чувствъ я могу различать вещи, а посредствомъ разсудка я познаю эти различія и дѣлаю свои представленія своими объектами. Въ этомъ и заключается существенное различіе между разумомъ и чувственностью, и вмѣстѣ существенное различіе между разумнымъ и неразумнымъ существомъ: между человѣкомъ и животнымъ. Если мы примемъ въ соображеніе, что въ послѣдствіи критическая философія доказала противъ догматическихъ философовъ обоихъ направленій *первоначальность* человѣческой познавательной способности, существенное различіе между разумомъ и чувственностью, то найдемъ, что Кантъ въ этомъ мѣстѣ уже очень замѣтно приближается къ своей цѣли (*).

(*) Тамъ же. § 5. S. 14.
(**) Тамъ же. § 6. S. 15.

Письма о литературѣ очень проницательно судятъ объ этомъ кантовскомъ сочиненіи; они узнаютъ дерзкаго человѣка, грозящаго нѣмецкимъ академіямъ страшною революціею; они видятъ здѣсь большую новизну и хотя еще неопредѣленно, но уже предчувствуютъ будущую цѣль. Авторъ, говорятъ письма, имѣетъ прекрасное намѣреніе правильнымъ и естественнымъ образомъ упростить теорію человѣческаго разума, чѣмъ не только будетъ облегчено приложеніе его къ познанію истины, но и будетъ проложенъ путь «къ болѣе глубокому и вѣрному проникновенію въ природу души» (**).

Плодотворный результатъ изслѣдованія составляютъ три вывода: 1) Логическое познаніе, такъ какъ оно есть только аналитическое, нисколько не способствуетъ расширенію нашихъ взглядовъ,—слѣдовательно оно отличается отъ реальнаго познанія. 2) Логическая познавательная способность только *одна*, но *первоначальна*. 3) Какъ такая, она по своему *роду* отлична отъ чувственности.

II. *Реальное познаніе. Задача реальнаго основанія. Крузіусъ и Юмъ.*

Всякое познаніе есть познаніе посредствомъ основаній. Пока отношеніе основанія и слѣдствія считается тожественнымъ, пока основаніе относится къ слѣдствію, какъ нѣчто къ своему признаку, какъ пространство къ дѣлимости, до тѣхъ поръ обоснованіе посредствомъ логическаго разсудка не представляетъ ни малѣйшаго затрудненія.

(*) Тамъ же § 16—18.
(**) Briefe die neueste Literatur betreffend. Bd. XXII S. 147—37.

Но передъ нами является новая, до сихъ поръ незатронутая задача, какъ скоро мы убѣдимся, что причина и слѣдствіе могутъ быть (не только тожественны, но) и различны, что онѣ относятся другъ къ другу (не какъ нѣчто къ своему признаку, а) какъ нѣчто къ иному. Тогда является необходимость отличить логическое отношеніе причинности отъ реальнаго. Если различныя вещи, какъ это имѣетъ мѣсто въ природѣ, необходимо связаны, то эту причинную связь нужно объяснять не анализомъ и слѣдовательно вообще не логически. Фактически существуетъ реальное отношеніе причинности. Какъ возможно сдѣлать его понятнымъ? *Какимъ образомъ можно узнать, что нѣчто есть причина другаго?* Логически это *не* познаваемо. Очевидно: этотъ вопросъ есть именно юмовская проблема. Мы пришли къ той точкѣ, гдѣ Кантъ начинаетъ понимать эту проблему, гдѣ онъ начинаетъ заниматься не только тѣмъ же предметомъ, но и тою же задачею, какъ и Юмъ, гдѣ онъ дѣлаетъ первый шагъ къ разрѣшенію этой задачи, или по крайней мѣрѣ къ уясненію ея для себя и для другихъ.

Этотъ въ высшей степени замѣчательный шагъ составляетъ его «*Опытъ ввести въ философію понятіе отрицательныхъ величинъ*» (*). Я не стану рѣшать того, не написано ли это сочиненіе уже подъ непосредственнымъ вліяніемъ Юма. Такого вліянія незамѣтно ни въ самомъ сочиненіи, ни въ томъ способѣ, какимъ пытается здѣсь Кантъ разрѣшить задачу. Напротивъ уже то, что Кантъ обращается для разрѣшенія ея къ математикѣ, никакъ не сходится съ тѣмъ путемъ, какого держался Юмъ. Впрочемъ мы должны прибавить, что Кантъ въ концѣ сочиненія самъ признается, что онъ не разрѣшилъ своей задачи, что онъ довольствуется твердою постановкою вопроса, и что онъ ставитъ его точно также, какъ Юмъ.

Да и почему бы онъ не могъ тогда уже знать юмовскихъ изслѣдованій? Предполагаемъ, что сочиненіе писано не-задолго

(*) Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Kgsb. 1763.

до 1763 г., въ которомъ оно появилось. Несомнѣнно, что Канту уже въ 1759 г. были указаны изслѣдованія Юма Гаманомъ, который писалъ къ нему: «англійскій философъ Юмъ, не смотря на всѣ свои погрѣшности, какъ Саулъ между пророками» (*). Несомнѣнно, что Кантъ уже тогда говорилъ объ Юмѣ съ каѳедры; по крайней мѣрѣ объ этомъ свидѣтельствуетъ Гердеръ, который въ 1762 — 1764 слушалъ кантовскія лекціи; по его словамъ онъ слышалъ, что Кантъ на ряду съ Лейбницемъ, Вольфомъ, Баумгартеномъ, Крузіусомъ, разбиралъ и Юма (**). Несомнѣнно, что Рункенъ, судя по письму его отъ 1771 г., въ числѣ скудныхъ и рѣдкихъ извѣстій о Кантѣ навѣрное узналъ, что онъ придерживается англійской философіи: фактъ, который не могъ быть слишкомъ недавнею новостью.

Главное дѣло въ томъ, что въ своемъ опытѣ объ отрицательныхъ величинахъ Кантъ сходится въ пониманіи причинной связи вещей съ Юмомъ: въ этомъ и заключается разница между этимъ сочиненіемъ и прежнимъ академическимъ трактатомъ объ основоположеніяхъ метафизическаго познанія. Тогда онъ совершенно сходился съ Крузіусомъ въ различеніи идеальнаго и реальнаго основанія. Тогда самое отношеніе между причиною и слѣдствіемъ онъ признавалъ за логическое или тожественное отношеніе, все равно было ли оно идеальнаго или реальнаго свойства. Теперь, напротивъ, Кантъ является рѣшительнымъ противникомъ Крузіуса. Теперь онъ въ первый разъ понимаетъ, что основаніе и слѣдствіе могутъ быть и различны, и что если это такъ, то ихъ познаваемость становится проблематична. Теперь отношеніе причинности онъ называетъ логическимъ, если причина и слѣдствіе тожественны, и реальнымъ въ противномъ случаѣ. Такъ сложность есть логическое основаніе дѣлимости, вѣтеръ есть реальная причина облаковъ. Это то различеніе логической

(*) Hamann's Schriften. Ausg. Roth. Th. 1. S. 442, 43. Brief an Kant 27 Juli 1759.

(**) Briefe z. Beförder. der Humanität. Bd. 79 Ср. выше стр. 63.

и реальной причинности, которое сдѣлалъ Юмъ, а не то, которое сдѣлано Крузiусомъ. «Я признаю,—говоритъ Кантъ въ заключенiи своего сочиненiя,—что принадлежащее господину Крузiусу раздѣленiе основанiя на идеальное и реальное совершенно отлично отъ моего, ибо его идеальное основанiе есть тоже самое, что основанiе познанiя. *По нашимъ же понятiямъ реальное основанiе ни въ какомъ случаѣ не есть основанiе логическое*» (*). Разница двухъ сочиненiй равна разницѣ между Крузiусомъ, православнымъ метафизикомъ, и Юмомъ, невѣрующимъ скептикомъ. Если мы взвѣсимъ, что Кантъ въ одномъ и томъ же пунктѣ въ первомъ сочиненiи соглашается съ Крузiусомъ, а во второмъ съ Юмомъ, то найдемъ много причинъ предполагать, что въ промежуточное время онъ подвергся первымъ влiянiямъ Юма.

1) Пониманiе задачи.

Въ пониманiи задачи Кантъ буквально согласенъ съ Юмомъ. Пусть говоритъ самъ Кантъ. «Я очень хорошо понимаю,—говоритъ онъ въ заключенiи, — какимъ образомъ слѣдствiе полагается основанiемъ по закону тожества, потому что оно можетъ быть найдено въ основанiи посредствомъ разчлененiя понятiя. Но какимъ образомъ нѣчто вытекаетъ изъ чего-нибудь другаго, но вытекаетъ не по правилу тожества: *вотъ то, что я охотно хотѣлъ бы уяснить себѣ*. Основанiе перваго рода я называю логическимъ, потому что отношенiе его къ слѣдствiю можно усмотрѣть логически, именно по закону тожества; основанiе же второго рода я называю реальнымъ, потому что это отношенiе конечно принадлежитъ къ числу моихъ истинныхъ понятiй, но свойства его я никакъ не могу обсудить. Итакъ, что касается этого реальнаго основанiя и его отношенiя къ слѣдствiю, *то я представляю мой вопросъ въ такомъ простомъ видѣ: Какъ я долженъ понимать то, что поелику есть нѣчто, то должно*

(*) Bd. 1 № II. 3. Abschn. Allg. Anmerk. S. 60, 61.

быть и нѣчто другое? Я размышлялъ о природѣ нашихъ познанiй, и со временемъ обстоятельно изложу результатъ этихъ размышленiй. А до тѣхъ поръ люди, которыхъ притязанiе на пониманiе не знаетъ никакихъ границъ, пусть испытаютъ методу своей философiи, далеко ли она можетъ уйти въ подобныхъ вопросахъ» (*).

Послѣ этихъ объясненiй можно ли еще сомнѣваться въ томъ, что Кантъ стоитъ теперь уже въ центрѣ юмовской задачи, идетъ отсюда на встрѣчу новаго изслѣдованiя, и напередъ уже возвѣщаетъ метафизикѣ ея предѣлы?

2) Отрицательное реальное основанiе, какъ отрицательная величина.

Какая же роль *отрицательныхъ величинъ* въ этомъ вопросѣ, который Кантъ выставляетъ въ заключенiи своего изслѣдованiя, и который составляетъ очевидную цѣль всего изслѣдованiя? Замѣтьте, что все изслѣдованiе сводится на *задачу*, что оно въ точномъ смыслѣ слова не даетъ никакого положительнаго рѣшенiя, а даетъ только отрицательное; оно не имѣетъ въ виду объяснить, въ чемъ состоитъ, и какъ происходитъ реальная причинная связь, а хочетъ только объяснить, что̀ она *не* есть, почему она никакимъ образомъ не можетъ быть понята. Она *не* можетъ быть понимаема логически. Реальное основанiе не есть логическое; причинная связь различныхъ вещей никакъ не можетъ быть объясняема аналитически, потому что она никакъ не есть логическое тожество. Что̀-же такое, слѣдовательно, есть причинность, если она *не* есть логическое отношенiе? Вотъ *послѣднiй* вопросъ, который можно предложить только тогда, когда уже доказано, что логическiя понятiя не обнимаютъ этой причинной связи. Это доказательство Кантъ ведетъ посредствомъ отрицательныхъ величинъ; какимъ же образомъ?

(*) Тамъ же. S. 59.

Реальное основанiе бываетъ или положительное или отрицательное. Положительное реальное основанiе говоритъ: *такъ какъ есть нѣчто, то поэтому есть нѣчто другое.* Отрицательное реальное основанiе говоритъ: *такъ какъ есть нѣчто, то поэтому не существуетъ нѣчто другое.* Видъ причинной связи очевидно въ обоихъ случаяхъ одинъ и тотъ же. Въ обоихъ случаяхъ различныя вещи (нѣчто и другое), связываются, какъ основанiе и слѣдствiе. Слѣдовательно, что справедливо относительно втораго случая, то справедливо и относительно перваго. Если можно доказать, что отрицательное реальное основанiе не есть логическое противорѣчiе, то можно доказать, что положительное, реальное основанiе не есть логическое тожество, и что, слѣдовательно, *реальное основанiе вообще не есть логическое понятiе.*

Я утверждаю: Кантъ въ своемъ опытѣ объ отрицательныхъ величинахъ хочетъ доказать, что отрицательное реальное основанiе есть не логическое, а реальное противорѣчiе, не логическое, а реальное отрицанiе, или, что тоже, что оно есть *отрицательная величина.* Вотъ та точка, въ которой это изслѣдованiе примыкаетъ къ пробному сочиненiю (*).

3) отрицательная величина и логическое отрицанiе.

Чѣмъ же отличается логическое отрицанiе отъ отрицательной величины, или чѣмъ отличается отрицанiе въ философскомъ смыслѣ отъ отрицанiя въ математическомъ смыслѣ? Логическое отрицанiе есть *ничто*; оно ничего не говоритъ, потому что полагаетъ все возможное за исключенiемъ чего-нибудь. Отрицательная величина есть *нѣчто*, что становится отрицательнымъ только въ отношенiи къ чему нибудь другому, чѣмъ это другое уничтожается или всецѣло или отчасти. Отрицательная величина въ смыслѣ логики вовсе *не* есть величина, а въ смыслѣ математики есть *противоположная* величина. Если логика полагаетъ

(*) См. предъид. главу № VII. 2.

А отрицательно, то она говоритъ *не* А, а математика говоритъ противоположное А. Невозможно, говоритъ логика, чтобы нѣчто было вмѣстѣ и А и не А; очень возможно, говоритъ математика, что нѣчто есть вмѣстѣ А и—А; въ этомъ случаѣ оно=0. Математическiй нуль есть рацiональное, а логическiй— невозможное опредѣленiе. Логическое отрицанiе выражаетъ только отсутствiе, оно говоритъ, что нѣчто не есть, но не полагаетъ на его мѣсто чего либо другаго. Математическое отрицанiе или отрицательная величина выражаетъ лишенiе (privatio); говоритъ, что нѣчто другое уничтожено. Однимъ словомъ: первое есть *нѣчто отрицаемое* (=ничто), послѣднее есть *нѣчто отрицающее* (*).

Сдѣлаемъ же теперь приложенiе къ отношенiю причинности. Что такое отрицательное реальное основанiе по логическимъ понятiямъ? Отсутствiе причины. А по математическимъ? Причина того, что нѣчто другое не существуетъ (устраняется), слѣдовательно реальное положительное основанiе, которое только относительно отрицательно, но есть точно также дѣйствительное, противоположное другому основанiе, т. е. реальное противоположенiе. Логика можетъ понимать отрицанiе основанiя только какъ *не основанiе,* также какъ отрицанiе А какъ *не* А; слѣдовательно она никогда не можетъ объяснить отрицательнаго основанiя, никогда не можетъ объяснить, отчего поелику есть нѣчто, то устраняется нѣчто другое, слѣдовательно она не объясняетъ и положительнаго реальнаго основанiя, слѣдовательно и вообще не объясняетъ реальнаго отношенiя основанiя и слѣдствiя.

Реальное отношенiе основанiя и слѣдствiя въ отрицательномъ смыслѣ можно объяснить только реальнымъ противоположенiемъ: *вотъ почему Кантъ старается ввести отрицательныя величины въ философiю.* Вотъ основная мысль его сочиненiя, которую въ заключенiи онъ совершенно откровенно высказываетъ самъ. Онъ начинаетъ съ того, что различаетъ логическое отрицанiе отъ реальнаго, логическое противоположенiе отъ реальнаго.

(*) Сравн. тамъ же. Abschn. 1 S. 24—33.

Онъ оканчиваетъ различеніемъ логическаго и реальнаго основанія. Наконецъ онъ самъ объявляетъ: «представленное нами выше различеніе логическаго и реальнаго противоположенія параллельно упомянутому теперь различенію логическаго и реальнаго основанія». «Пусть теперь попробуютъ, можно ли вообще объяснить реальное противоположеніе; можно ли явственно показать, какимъ образомъ потому, что есть нѣчто, должно быть устранено нѣчто другое; можноли сказать что-нибудь болѣе того, что я сказалъ объ этомъ, именно: *что это никакъ не дѣлается по началу противорѣчія*» (*).

Если судить по началу противорѣчія, то въ одномъ и томъ же субъектѣ никакъ не могутъ имѣть мѣста противоположныя опредѣленія: поэтому реальное противорѣчіе невозможно. Иное дѣло не полагать величины, иное уничтожить ее. Начало противорѣчія говоритъ только: А есть не В; если полагается А, то не полагается В; но оно не говоритъ, что если А полагается, то В уничтожается. Реальное противорѣчіе по этому не объяснимо.

4) отрицательныя величины въ философіи.

Но философіи собственно нѣтъ никакой надобности заимствовать отрицательныя величины у математики, потому что онѣ находятся въ самой философіи, ихъ даже нельзя избѣжать, онѣ безвѣстнымъ образомъ существуютъ въ ней, и только фигурируютъ не въ логикѣ. Во множествѣ случаевъ изъ физики, психологіи, морали можно очевидно указать въ философіи фактъ отрицательныхъ величинъ. Все, что въ силахъ природы, въ нашихъ ощущеніяхъ, въ нравственныхъ опредѣленіяхъ воли мы обыкновенно выражаемъ отрицательно, есть не логическое отрицаніе, а отрицательная величина. Возьмемъ, напримѣръ, физическое понятіе *непроницаемости*, психологическое *неудовольствія*, моральное—*недобродѣтели*, и посмотримъ, то ли они въ самомъ

(*) Тамъ же. S. 61 Allg. Anmerkg.

дѣлѣ, чѣмъ должны бы были быть по теоріи логическаго отрицанія. Какъ логическое отрицаніе, непроницаемость была бы только отсутствіемъ притяженія, неудовольствіе отсутствіемъ удовольствія, недобродѣтель отсутствіемъ добродѣтели. Напротивъ въ природѣ непроницаемость есть сила или причина силы, которая противодѣйствуетъ притяженію, при равной величинѣ его уничтожаетъ, при меньшей уменьшаетъ. Также относится неудовольствіе къ удовольствію, недобродѣтель къ добродѣтели: не какъ логическія ихъ отрицанія, а какъ отрицательныя ихъ величины. Онѣ суть не *alpha* privatium, а *vis* privativa. Поэтому Кантъ называетъ непроницаемость отрицательнымъ притяженіемъ, неудовольствіе—отрицательнымъ удовольствіемъ, недобродѣтель—отрицательною добродѣтелью, отвращеніе—отрицательнымъ желаніемъ, безобразіе—отрицательною красотою, ненависть—отрицательною любовью и т. д. (*). Если бы неудовольствіе было ни что иное, какъ отсутствіе (недостатокъ) удовольствія, то оно было бы пустымъ, безразличнымъ состояніемъ чувства. Въ дѣйствительности же оно очень положительное ощущеніе; реальное неудовольствіе имѣетъ вкусъ полыни, а логическое воды. Удовольствіе и неудовольствіе относятся, какъ двѣ отрицательныя величины: чѣмъ болѣе увеличивается одно, тѣмъ болѣе уменьшается другое. Что дѣйствительно имѣетъ мѣсто такое отношеніе, Кантъ дѣлаетъ нагляднымъ числами; съ купеческою точностію онъ выражаетъ намъ душевныя состоянія посредствомъ чиселъ, и вычисляетъ ихъ какъ уравненія по теоріи противоположныхъ величинъ. Пусть ежегодный доходъ съ земельнаго угодья будетъ 2000 талеровъ: очевидно для владѣльца это составляетъ основаніе довольства и удовольствія. Ежегодные расходы по имѣнію пусть будутъ 450 талеровъ. Эти расходы очевидно составляютъ для владѣльца основаніе неудовольствія. Взятое какъ логическое отрицаніе неудовольствіе равно нулю, слѣдовательно оно не дѣлаетъ никакого ущерба довольству владѣльца, степень удовольствія остается по этому та же—2000; въ дѣйствительности же она составляетъ 2000—450=1550.

(*) Тамъ же. Absch. II. 1. 2. 3. S. 33—39.

Такъ какъ каждое отрицаніе въ логическомъ смыслѣ равно нулю, то логика не можетъ измѣрять величины или силы человѣческихъ ощущеній. Она не понимаетъ ни степеннаго различія аффектовъ, ни движеній тѣлъ, слѣдующихъ изъ противоположныхъ силъ, ни моральныхъ поступковъ, являющихся результатомъ противоположныхъ побужденій. Такія противоположныя побужденія составляютъ, напримѣръ, скупость и благожеланіе. Положимъ что скупость=10, а благожеланіе=12 степенямъ; въ такомъ случаѣ сила благожелательнаго дѣйствія=2. Положимъ, что въ другомъ человѣкѣ скупость=3, а благожеланіе=7, въ такомъ случаѣ любовь къ людямъ = 4 степенямъ. Который изъ двухъ людей лучше? Если судить по аффекту—то послѣдній, а если судить по побужденію, то первый. Я нарочно привожу этотъ примѣръ, показывающій, что Кантъ здѣсь чрезвычайно далекъ отъ своего позднѣйшаго ученія о нравственности. Онъ пытается самую человѣческую нравственность исчислять по степенямъ. Для оцѣнки нравственнаго достоинства человѣка онъ употребляетъ такую мѣру, которая была пригодна развѣ для Гельвеція. Совершенно подобнымъ образомъ судитъ французскій матеріялистъ въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія о духѣ. Совершенно также онъ хочетъ доказать, что человѣческую добродѣтель нельзя познавать изъ поступковъ. Нѣкто, напримѣръ, имѣетъ 20 степеней страстнаго влеченія къ добродѣтели, и вмѣстѣ съ тѣмъ 30 степеней страсти къ нѣкоторой женщинѣ, ведущей его къ преступленію. Явно, что этотъ человѣкъ ближе къ преступленію, чѣмъ другой, который имѣетъ для добродѣтели 10 степеней, а для злой женщины только пять. Первый любитъ добродѣтель больше, чѣмъ второй, но послѣдній кажется честнѣе въ своихъ поступкахъ. Слѣдовательно ясно, что образъ дѣйствій вовсе не есть вѣрный критерій добродѣтели (*). Это конечно вѣрно, но не въ смыслѣ Канта и Гельвеція. Такъ неправильно можетъ доказываться истина. Доказательства были бы правильны, если бы добродѣтель на самомъ дѣлѣ была ни что иное, какъ величина, имѣющая степени.

(*) Ср. Helvetius *«De l'esprit»*. Discours II.

Съ другой стороны Кантъ отдаляется отъ лейбнице-вольфовскихъ понятій о нравственности, вводя въ область ионки понятіе отрицательныхъ величинъ. У него ни зло не имѣетъ значенія отсутствія добра, какъ понималъ его Лейбницъ, ни упущеніе—простаго недѣланія. По Канту въ строгомъ смыслѣ нѣтъ вовсе грѣховъ упущенія. Зло относится къ добру, какъ противоположная величина. Упущеніе не есть отсутствіе дѣйствованія, а дѣйствованіе, непроизводящее добра (*).

5) Психологическое значеніе отрицательныхъ величинъ. Лейбницъ.

Теорія отрицательныхъ величинъ находитъ особенно въ ученіи о душѣ весьма плодотворное и поразительное приложеніе. Полагать нѣчто значитъ всегда не полагать чего нибудь другаго, или, что то же, устранять нѣчто другое. Ни что не возникаетъ безъ того, чтобы чрезъ это не исчезало чего нибудь другаго. Наши представленія, подобно нашимъ дѣйствіямъ, находятся постоянно въ этой реальной причинной связи. Ни одно представленіе не полагается безъ того, чтобы въ той же степени не устранялось другое; ни одно дѣйствіе не опускается безъ того, чтобы не возникало другаго. Ни въ представляющемъ, ни въ моральномъ духѣ нѣтъ пустоты. Такъ подтверждается то положеніе, которое доказывалъ уже Лейбницъ: что человѣческая душа *всегда* представляетъ. Если бы она хотя на одно мгновеніе не представляла, если бы, то есть, существовало въ дѣйствительности логическое отрицаніе представленій, то было бы непонятно, какъ она могла бы опять когда нибудь представлять. И какъ наши представленія взаимно полагаютъ и устраняютъ себя, точно также обусловливаютъ они взаимно степень своей ясности. Чѣмъ яснѣе одно представленіе является сравнительно со всѣми другими, въ той же мѣрѣ темнѣе становятся остальныя. Представленіе бываетъ

(*) Кантъ. Bd. I. Abschn. II. 2, 3, S. 37, 38.

тѣмъ яснѣе, чѣмъ точнѣе мы его разчленяемъ, чѣмъ исключительнѣе устремляется наше вниманіе на эту именно точку, и слѣдовательно чѣмъ болѣе оно отвлекается отъ всѣхъ другихъ предметовъ. Вниманіе и отвлеченіе (Abstractio) явно относятся, какъ противоположныя величины. Чѣмъ болѣе я отвлекаюсь отъ извѣстныхъ представленій, тѣмъ болѣе ослабѣваетъ мое вниманіе въ отношеніи къ нимъ, тѣмъ болѣе они какъ бы входятъ въ тѣнь.

Отвлеченіе дѣйствуетъ противоположно вниманію, оно есть его отрицательное основаніе, есть, какъ говоритъ Кантъ, «*отрицательное вниманіе*» (*). Мы не уничтожаемъ представленій, отъ которыхъ отвлекаемся, а только затемняемъ ихъ. То, что Архимедъ слишкомъ энергически углубился въ свои круги, было основаніемъ, что онъ не слышалъ взятія Сиракузъ. Данное ясное представленіе служитъ основаніемъ множества темныхъ. Еслибы темныя представленія вовсе не были представленіями, то, какъ глубокомысленно замѣтилъ Лейбницъ, человѣческій духъ не былъ бы представленіемъ вселенной. Только въ силу темныхъ представленій онъ есть микрокосмосъ. По этому Кантъ послѣдовательно подтверждаетъ лейбницевское положеніе: «есть что-то великое и, какъ мнѣ кажется, весьма правильное въ той мысли господина Лейбница, что душа обнимаетъ своею представительною силою всю вселенную, хотя только безконечно малая часть этихъ представленій имѣетъ ясность» (**).

6) космологическое значеніе отрицательныхъ величинъ.

Очевидно, что каждымъ опредѣленнымъ «нѣчто» противоположное ему (не только не полагается, а) устраняется, и обратно. Полагать А значитъ въ той же степени отрицать противоположное ему. Итакъ, всякое реальное основаніе, полагая нѣчто,

(*) Тамъ же· Absch. III № 1 S. 45.
(**) Тамъ же. Abschn. III № 3 S. 56.

должно вмѣстѣ съ тѣмъ устранять что-нибудь другое. Слѣдовательно каждое реальное основаніе есть вмѣстѣ и положительное и отрицательное; оно имѣетъ два полюса, одинъ положительный и другой отрицательный. Въ этомъ смыслѣ можно сказать: причинность есть *полярность*. Такимъ образомъ становится понятнымъ, почему Кантъ пытается здѣсь объяснить изъ закона причинности естественныя полярныя явленія теплоты, электричества, магнетизма (*).

Но, если каждое реальное основаніе есть вмѣстѣ и положительное и отрицательное, то ясно, что оно въ одно и тоже мгновеніе столько же устраняетъ, сколько полагаетъ; что напримѣръ каждое основаніе увеличенія съ одной стороны, есть вмѣстѣ основаніе такого же точно по величинѣ уменьшенія съ другой стороны. Если нѣчто происходитъ, то это имѣетъ отрицательное слѣдствіе въ томъ, что въ тоже мгновеніе что-нибудь другое уничтожается, и обратно. Итакъ, не можетъ произойти ничего абсолютно-новаго, потому что это значило бы произойти изъ основанія безъ отрицательнаго слѣдствія, а это было бы чудомъ, твореніемъ изъ ничего, событіемъ, выходящимъ изъ предѣловъ естественной причинности. Во всѣхъ естественныхъ измѣненіяхъ сумма вещей ни насколько не увеличивается и не уменьшается. *Итакъ, сумма реальнаго въ мірѣ остается вѣчно одна и та же.* Итакъ какъ каждое реальное основаніе всегда сколько полагаетъ, столько же уничтожаетъ, то *эта сумма всего реальнаго въ мірѣ каждое мгновеніе равна нулю* (**).

Первое положеніе, сдѣланное со времени начала метафизики, Кантъ утверждалъ уже въ своемъ академическомъ трактатѣ. Въ послѣдствіи онъ возвращается къ нему въ критикѣ чистаго разума тамъ, гдѣ развиваетъ ученіе о субстанціи. Во второмъ положеніи можно найти предчувствіе того, что Шеллингъ называлъ точкой безразличія (Indifferenzpunkt), и что онъ принялъ за принципъ всей своей философіи. Замѣчательно, что

(*) Тамъ же. Abschn. II. № 4: S. 39. flgd.
(**) Тамъ же. Abschn. III. № 2. S. 50—53.

Кантъ такъ близко подошелъ въ формѣ математическаго уравненія къ этому понятію. Впрочемъ опытъ объ отрицательныхъ величинахъ написанъ не для того, чтобы прійти къ этимъ двумъ положеніямъ. Они составляютъ не приложеніе отрицательныхъ величинъ къ философіи, а только приготовленіе къ такому приложенію. Самъ Кантъ даетъ отдѣлу, заключающему въ себѣ эти положенія, слѣдующее заглавіе: «содержитъ въ себѣ нѣкоторыя размышленія, могущія служить приготовленіемъ къ приложенію упомянутаго понятія къ предметамъ философіи». Уже поэтому никакъ нельзя было искать здѣсь центра тяжести кантовскаго сочиненія.

Приложеніе само бросается въ глаза. Безъ понятія отрицательныхъ величинъ нельзя доказать реальной противоположности. Безъ реальной противоположности нельзя объяснить отрицательнаго реальнаго основанія. Если же отрицательное реальное основаніе необъяснимо, то какъ возможно объяснить положительное, которое не только принадлежитъ къ тому же роду, какъ первое, но и само отрицательно? Какъ возможно объяснить, что поелику есть нѣчто, то полагается нѣчто другое? «Вотъ что,— говоритъ Кантъ,—я охотно желалъ бы уяснить себѣ». Причинная связь вещей, обоснованіе одного чрезъ другое, слѣдовательно само реальное познаніе, вотъ что превышаетъ понятія существовавшей до тѣхъ поръ логики, законы мышленія догматической метафизики. Они не въ силахъ понять реальной противоположности вещей, дѣйствительнаго противорѣчія, потому что не имѣютъ понятія объ отрицательныхъ величинахъ.

Такимъ образомъ Кантъ достигъ пониманія юмовской задачи. Если прежде, когда онъ въ первый разъ изслѣдовалъ законъ основанія, онъ занялъ мѣсто между Вольфомъ и Крузіусомъ, то здѣсь онъ переходитъ впередъ отъ Крузіуса къ Юму. Онъ согласуется съ Юмомъ въ томъ, что реальное основаніе не есть логическое понятіе, согласуется съ нимъ въ пониманіи, но не въ разрѣшеніи проблемы. Литературныя письма поняли значеніе этого кантовскаго сочиненія объ отрицательныхъ величинахъ, и вѣрно оцѣнили его содержаніе. Рецензентъ кончаетъ словами:

«мой умъ нашелъ въ этомъ небольшомъ сочиненіи болѣе пищи, чѣмъ въ иныхъ большихъ системахъ» (*).

III. *Абсолютное реальное основаніе: доказательство бытія Божія.*

Всякое логическое познаваніе есть анализъ понятій: вотъ въ чемъ состояла основная мысль сочиненія о ложной хитросплетенности четырехъ силлогистическихъ фигуръ. *Реальное* основаніе *не есть логическое понятіе:* вотъ что было основною мыслію опыта объ отрицательныхъ величинахъ. Итакъ невозможно путемъ логическихъ выводовъ познать, что нѣчто есть реальное основаніе, причина, сила. Но Богъ есть абсолютное реальное основаніе всѣхъ вещей, абсолютно необходимое существо, безъ котораго ни что не существуетъ. *Итакъ какъ же можетъ быть доказано бытіе Бога*, если ни объ одномъ бытіи нельзя сказать, что оно есть основаніе другаго? Какъ возможно доказать, что находится существо, которое есть Богъ, то есть абсолютно необходимое существо? Если же бытіе Божіе никакимъ образомъ не можетъ быть обосновано, то и раціональная теологія не существуетъ.

Обосновывать (реально) нѣчто, значитъ представлять его слѣдствіемъ чего-то другаго. Очевидно бытіе Бога, составляющее реальное основаніе всѣхъ вещей, само не можетъ быть выведено изъ какого-нибудь основанія или быть признано слѣдствіемъ чего нибудь другаго. Единственная возможность доказать бытіе Божіе состояла бы въ томъ, если бы можно было это бытіе познать какъ основаніе изъ его необходимыхъ слѣдствій. Если мы заключаемъ изъ слѣдствій объ основаніи, то слѣдствія служатъ основаніемъ нашего познанія: они суть основаніе познанія или *основаніе доказательства*. Если слѣдовательно вообще можетъ быть доказано бытіе Божіе, то это можетъ быть сдѣлано

(*) Briefe die neueste Liter. betreffend Bd. XXII. S. 159—176.

только посредствомъ такихъ основаній. Существуетъ ли же такое основаніе доказательства (*)?

1) невозможность космологическихъ доказательствъ.

Всѣ возможныя основанія для доказательства бытія Божія почерпаются или изъ опыта, или изъ чистаго разума; эти основанія суть или факты, или простыя понятія,—или дѣйствительныя или только возможныя сущности. Въ первомъ случаѣ онѣ суть доказательства a posteriori, а во второмъ a priori; первыя эмпирическія, а вторыя раціональныя. На эмпирическихъ основаніяхъ опирается такъ называемое космологическое, а на раціональныхъ такъ называемое онтологическое доказательство бытія Божія.

Космологическое доказательство отправляется отъ эмпирическаго бытія: или отъ простаго существованія вещей, или же отъ существованія замѣчаемаго въ вещахъ порядка, красоты, гармоніи. Первое предположеніе дѣлается доказательствомъ *космологическимъ* въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, а второе доказательствомъ *физикотеологическимъ*. Первое доказательство заключаетъ отъ бытія міра къ бытію абсолютной причины міра, второе отъ бытія міроваго порядка къ бытію абсолютнаго міростроителя. И то и другое суть неправильныя заключенія. Если признать вѣрными самыя ихъ предположенія, то однако же въ обоихъ случаяхъ доказывается больше, чѣмъ позволяетъ предположеніе. Позволительно отъ дѣйствія заключить къ аналогической, или пропорціональной данному дѣйствію причинѣ. Но ни въ какомъ случаѣ нельзя отъ случайныхъ дѣйствій заключать къ причинѣ, которая должна быть абсолютною. Нѣтъ заключенія отъ случайнаго и условнаго къ необходимому и безъусловному, отъ міра къ Богу: отъ дѣйствія, существующаго въ опытѣ, къ причинѣ, *не*

(*) Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Gesammtausgb. Bd. VI. № II.

существующей въ опытѣ. На этомъ самомъ основаніи уже Юмъ отвергъ космологическій способъ доказательства бытія Божія: заключеніе отъ міра, какъ дѣйствія, къ Богу, какъ причинѣ, доказываетъ однородность Бога и міра; все дальнѣйшее, что оно хотѣло бы доказать на сторонѣ Бога, *не* доказано, а только воображается, — есть дѣло поэтовъ, а не философовъ. Этотъ же упрекъ выставляетъ Кантъ противъ эмпирическихъ доказательствъ: второе значительное (не говоримъ зависимое) согласіе съ Юмомъ (*).

При этомъ Кантъ дѣлаетъ различіе, обличающее въ немъ нѣмецкаго метафизика прошлаго столѣтія. Оба доказательства несостоятельны. Сравнительно съ доказываемымъ, основанія доказыванія *не* достаточны. Но Кантъ отдаетъ физикотеологическому (телеологическому) доказательству преимущество предъ другимъ. Его доказательная сила для ума также слаба, но она сильнѣе для человѣческаго сердца. Оно даетъ намъ невольное убѣжденіе въ бытіи Бога, оно покоряетъ насъ, какъ покоряетъ созерцаніе красоты и гармоніи въ мірѣ. Хотя оно не даетъ намъ никакой демонстративной достовѣрности, но мы не можемъ не чувствовать согласія съ нимъ. «Совершенно необходимо,—говоритъ Кантъ,—убѣдиться въ бытіи Бога, но не въ такой степени необходимо доказать его» (**). Космологическое доказательство есть вовсе не доказательство. Физикотеологическое же есть не логическое доказательство, но религіозное, есть «доказательство сердца», по выраженію Мендельсона. Представителя космологическаго довода Кантъ находитъ въ Вольфѣ, а представителя физикотеологическаго въ Реймарусѣ (***).

Слѣдовательно нѣтъ никакого эмпирическаго основанія, изъ котораго можно бы было доказать бытіе Бога. Но когда мы разсматриваемъ цѣпь вещей, нашъ разумъ вынуждаетъ насъ *мыслить*

(*) Тамъ же Bd. VI. 1. Abth. 3. № 4. S. 125. Cp. Hume Untersuchung betr. den menschlichen Verstand. Absch. XI. (Vorsehung und künftiges Leben).

(**) Тамъ же. Abth. 3. № 5. S. 128 Schluss.

(***) Тамъ же. S. 122. 126.

понятіе послѣдней міровой причины, абсолютнаго виновника міра, и изъ этого-то понятія абсолютно необходимаго существа, мы безъ дальнѣйшихъ околичностей заключаемъ объ его бытіи. Это заключеніе о бытіи Божіемъ вытекаетъ изъ нѣкотораго понятія разума; основаніе доказательства есть не эмпирическое, а раціональное, доказательство есть не космологическое, а онтологическое. Космологическое доказательство само невольно переходитъ въ онтологическое. Слѣдовательно если вообще есть основанія для доказательства бытія Божія, то они могутъ быть только онтологическія. Существуетъ ли же какое нибудь онтологическое основаніе?

2) Невозможность существовавшаго до тѣхъ поръ онтологическаго доказательства.

Существуетъ онтологическій аргументъ, составленный Ансельмомъ и принятый догматическою теологіею въ число доказательствъ бытія Божія. Кантъ принимаетъ Декарта за представителя этого рода доказательства, и не принимаетъ во вниманіе, или не знаетъ того значительнаго различія, которое существуетъ въ этой точкѣ между схоластиками и творцемъ новой философіи. И такъ ближайшій вопросъ будетъ: состоятельно ли картезіанское доказательство?

По этому доказательству изъ понятія Бога, какъ совершеннѣйшаго существа, непосредственно слѣдуетъ его существованіе. Нужно только анализировать это понятіе, чтобы увидѣть, что Богъ существуетъ. Если бы онъ несуществовалъ, то у этого понятія не доставало бы одного признака или предиката,—предиката существованія, и вслѣдствіе того это понятіе было бы неполно, и слѣдовательно Богъ не былъ бы тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть по понятію о немъ, — всесовершеннѣйшимъ существомъ. Если Богъ можетъ быть мыслимъ, то по этому самому онъ долженъ и существовать. Если онъ возможенъ, то по этому самому онъ долженъ быть и дѣйствителенъ. Возможность въ этомъ случаѣ заключаетъ въ себѣ дѣйствительность, понятіе — бытіе; слѣдовательно можно познать бытіе Божіе посредствомъ аналитическаго сужденія, доказать его посредствомъ чисто логическаго умозаключенія. Высочайшее совершенство составляетъ признакъ Бога, а бытіе составляетъ признакъ этого совершенства, слѣдовательно *Богъ существуетъ*: вотъ умозаключеніе въ чистѣйшей его формѣ, — такое умозаключеніе, въ которомъ понятіе опредѣляется признакомъ признака.

Аргументъ этотъ правиленъ, если правильно его предположеніе. Онъ предполагаетъ, что существованіе относится къ признакамъ понятія, что дѣйствительность есть предикатъ возможности, что простымъ анализомъ можно рѣшить существуетъ ли понятіе или нѣтъ. Онъ предпологаетъ, что экзистенціальныя положенія (такія положенія, которыя говорятъ о вещи, что она существуетъ) суть аналитическія сужденія, что существованіе составляетъ логическій признакъ. Если существованіе есть вообще логическій предикатъ, то этотъ предикатъ составляетъ безъ сомнѣнія необходимый признакъ въ понятіи совершеннѣйшаго существа, и онтологическое доказательство становится также яснымъ, какъ тожественное сужденіе. Если Богъ мыслимъ, то онъ *долженъ быть мыслимъ существующимъ*. Это доказано. Но доказано ли этимъ, что онъ дѣйствительно существуетъ?

Предположеніе картезіанскаго доказательства *не* правильно. Существованіе *не* есть логическій признакъ. Если я ничего не имѣю, кромѣ понятія о вещи, то ни какимъ самымъ основательнымъ анализомъ я не узнаю, существуетъ ли дѣйствительно эта вещь. Современная метафизика находится въ этомъ случаѣ въ жестокомъ и полнѣйшемъ заблужденіи; она не дѣлаетъ точнаго различенія между логическимъ и дѣйствительнымъ бытіемъ. Логическое бытіе есть отношеніе между понятіемъ и признакомъ, субъектомъ и предикатомъ, связка въ предложеніи. Дѣйствительное бытіе есть реальное существованіе. Если вещь существуетъ, то понятіе ея можно логически опредѣлить посредствомъ содержащихся въ немъ признаковъ. Но существуетъ ли вещь, этого нельзя никакъ опредѣлить логически. Существованіе должно быть дано; какъ все данное, оно есть *опытное понятіе*. Нѣтъ никакого заключенія отъ случайнаго существованія къ абсолютному,

отъ бытія вещей къ бытію Бога: поэтому космологическіе аргументы были софизмами. Равнымъ образомъ нѣтъ заключенія отъ понятія вещи къ ея бытію: поэтому и онтологическое доказательство, въ томъ видѣ, въ какомъ оно было ведено, совершенно ложно. Для доказательства бытія Божія, какъ мы видѣли, или вовсе нѣтъ никакого основанія, или же существуетъ нѣкоторое онтологическое основаніе. Но это единственно возможное доказательство *не* есть картезіанское. Какое же можетъ быть другое (*)?

3) Единственно возможное онтологическое доказательство.

Изъ одного понятія вещи никакъ не слѣдуетъ ея существованіе. Всѣ попытки доказать этимъ путемъ существованіе не могутъ имѣть успѣха. Что представленіе А существуетъ въ дѣйствительности, никакъ нельзя доказать изъ него самого. Но очень возможно въ какомъ нибудь существующемъ предметѣ указать всѣ признаки, изъ которыхъ составляется представленіе А. *Существующее А* я могу доказывать двоякимъ образомъ: или доказывая объ А, что оно существуетъ, или доказывая о нѣкоторомъ существованіи, что оно есть А. Первый видъ доказательства невозможенъ, а второй открытъ для насъ, и ежели онъ возможенъ, то составляетъ *единственно* возможный видъ онтологическаго доказательства.

Слѣдовательно мы уже не спрашиваемъ: *слѣдуетъ ли изъ понятія Бога его существованіе?* Оно ни какимъ образомъ не слѣдуетъ. Мы спрашиваемъ: *слѣдуютъ ли изъ понятія нѣкотораго существующаго существа всѣ признаки, приличествующіе Богу? Существуетъ ли существо, которое должно быть понимаемо какъ Богъ* (**)?

Что существуетъ такое существо, это нужно доказать онтологически. Изъ понятія Бога вывести доказательство невозможно. Остается, слѣдовательно, только одно: доказать изъ понятія другихъ существъ, что существуетъ нѣчто, не могущее быть ни чѣмъ инымъ, какъ только Богомъ. Остается изъ логической возможности вообще вывести существованіе Бога. Нѣчто возможно логически, т. е. можетъ быть мыслимо. Для того, чтобы что нибудь могло быть мыслимо, необходимы два условія: формальное и матеріяльное. Формальное говоритъ: нѣчто мыслимо, если оно не противорѣчитъ самому себѣ. Матеріяльное говоритъ: нѣчто мыслимо, если вообще существуетъ нѣчто. Положимъ, что ничего нѣтъ; тогда очевидно ни что немогло бы быть мыслимо, ни что небыло бы возможно. Какъ скоро мы отвергаемъ оба эти условія, то тѣмъ самымъ отрицаемъ всякую возможность, формальную и матеріяльную, то есть полагаемъ невозможность. Если мы положимъ, что вообще нѣчто возможно, то на эту логическую возможность мы должны смотрѣть какъ на слѣдствіе, основаніемъ котораго можетъ быть ни что иное, какъ *нѣчто существующее* (*). И такъ существуетъ нѣчто, какъ реальное основаніе всего возможнаго. Слѣдовательно совершенно невозможно отрицать это существованіе, потому что въ противномъ случаѣ ни что не было бы возможно. Слѣдовательно совершенно необходимо признать это существованіе. Должно существовать нѣчто, безъ чего ни что невозможно, что, слѣдовательно, само существуетъ необходимымъ образомъ. Относительно этого необходимаго существованія, посредствомъ анализа его понятія, легко показать, что оно есть едино въ своемъ существѣ, просто въ своей субстанціи, духовно по своей природѣ, вѣчно въ своемъ продолженіи, неизмѣняемо въ своемъ свойствѣ, словомъ, что оно есть *Богъ* (**).

Вотъ то онтологическое доказательство, которое Кантъ ставитъ на мѣсто картезіанскаго и выставляетъ «единственно возможнымъ основаніемъ для доказательства бытія Божія». Вмѣстѣ съ возможностью доказать бытіе Божіе существуетъ или рушится

(*) Тамъ же. Abth. I. 1. Betrachtung № 1, 2, 3. S. 19—27.
(**) Тамъ же. Abth. I. 1 Betr. S. 22.

(*) Тамъ же. Abth. 1 2 Betr. S. 27—32.
(**) Тамъ же. Abth. 1. 3 Betr. № 1 2 3 4 S. 32, 37, 41.

раціональная теологія. Она еще несовершенно уничтожена, но сведена къ самой краткой формулѣ, ограничена единственною возможностью, имѣетъ только *одинъ* случай; если она будетъ изгнана изъ этого послѣдняго убѣжища, то будетъ положенъ конецъ всему ея научному существованію. Въ этомъ отношеніи Кантъ здѣсь много подготовилъ для критики чистаго разума. Критика должна была разрушить все зданіе онтологіи, подъ самымъ куполомъ котораго возсѣдала раціональная теологія. Теперь стоило только опровергнуть еще онтологическій способъ доказательства, и дѣло было покончено. Оставалось сдѣлать только одно и это единое было легко. Опровергающая точка зрѣнія уже твердо установлена въ нашемъ трактатѣ. Если нельзя отъ возможности заключать къ дѣйствительности, отъ понятія къ бытію, то это *вообще* невозможно, и ни отъ какой возможности нельзя заключать ни къ какому существованію. Слѣдовательно та точка зрѣнія, съ которой Кантъ сдѣлалъ послѣднюю попытку исправить онтологическое доказательство, уже заключаетъ въ себѣ невозможность этой попытки.

4). Критика всей онтологіи.

Эта точка зрѣнія имѣетъ обширный горизонтъ, и простирается далѣе, чѣмъ область раціональной теологіи. Ибо вообще сказано: существованіе ни въ какомъ случаѣ не есть логическое понятіе, экзистенціальныя положенія не суть аналитическія, изъ понятія вещи никогда нельзя заключать къ ея существованію. Существованіе есть опытное понятіе. Слѣдовательно, чтó не существуетъ въ опытѣ, то очевидно есть одно понятіе, о существованіи котораго логическимъ путемъ нельзя узнать ничего. Не принадлежитъ ли все сверхчувственное съ такимъ понятіямъ? Не нужно ли, слѣдовательно, заключить, что вообще *о существованіи сверхчувственныхъ существъ нѣтъ никакого раціональнаго познанія?* Не нужно ли заключеніе противъ возможности онтологическаго аргумента распространить противъ всей онтологіи, противъ всей метафизики сверхчувственнаго? Вотъ

какъ далеко простирается основная мысль нашего трактата,—собственно до самаго центра, изъ котораго происходитъ отрицающая логика чистаго разума.

Такъ далеко Кантъ не слѣдуетъ за своею мыслью въ сочиненіи объ онтологическомъ доказательствѣ. Онъ хочетъ не ниспровергнуть онтологію и метафизику, а исправить ихъ. Онъ довольствуется открытіемъ ихъ прежней ошибки, которую, по его мнѣнію, можно исправить. Этотъ опытъ исправленія естественно не могъ понравиться ни приверженцамъ прежней метафизики, ни противникамъ всякой онтологіи и раціональной метафизики. Литературныя письма вовсе не поняли основной мысли кантовскаго сочиненія; Гаманъ очень хорошо понялъ эту основную мысль, но тѣмъ несообразнѣе показалась ему кантовская попытка исправленія, которая сама снова дѣлала ту основную ошибку, которую открыла.

Сужденіе литературныхъ писемъ о кантовскомъ сочиненіи ясно показываетъ, какъ мало вышколенный въ прежней онтологіи умъ могъ понять противорѣчіе Канта. Кантъ съ большою силою доказалъ, что при явной разнородности причины и дѣйствія, аналитическое заключеніе отъ міра, какъ дѣйствія, къ Богу, какъ причинѣ, невозможно. Рецензентъ, похваливши Канта за то, что онъ остроумно различилъ въ природѣ необходимыя и случайныя причины, ставитъ слѣдующій удивительный вопросъ: «Не лучше ли было бы, если бы Кантъ поступилъ на оборотъ, и изъ этого дознаннаго различія естественныхъ причинъ *аналитически обратно заключилъ* о бытіи и природѣ того существа, которое должно заключать въ себѣ основаніе всего, какъ необходимаго, такъ и случайнаго въ природѣ?» (*). Это значитъ, на самомъ дѣлѣ незнать, о чемъ идетъ дѣло во всемъ кантовскомъ изслѣдованіи.

Съ большою горечью и конечно съ бóльшею основательностью отозвался Гаманъ. Сочиненіе Канта было ему противно; оно прошло мимо философіи вѣры, не замѣчая ея именно тамъ, гдѣ

(*) Briefe die neueste Lit. betr. Bd. XVIII S. 102.

она чувствовала себя всего сильнѣе. Откуда мы знаемъ, что вообще нѣчто существуетъ внѣ насъ? Отнюдь не изъ какого нибудь логическаго доказательства. Вотъ что говорили философы вѣры противъ метафизиковъ. Это же сказалъ и Кантъ. Но Кантъ принималъ существованіе за понятіе опыта, а Гаманъ за дѣло откровенія. И между тѣмъ какъ Кантъ отказываетъ существованію въ логической познаваемости, онъ хочетъ логическимъ путемъ доказать его необходимость. Вейманъ хотѣлъ опровергать кантовское сочиненіе и Гаманъ писалъ объ этомъ къ Линднеру: «Кантъ имѣетъ причину бояться своего противника, онъ заслуживаетъ примѣрнаго наказанія» (*). Между тѣмъ сочиненіе возбудило къ себѣ такое вниманіе, что одинъ магистръ сдѣлалъ относящіяся къ нему свои замѣчанія предметомъ публично защищаемой диссертаціи (**).

IV. *Приближеніе къ скептицизму.*

Если мы взвѣсимъ результаты послѣднихъ изслѣдованій, то увидимъ, что Кантъ отдаляется отъ догматической метафизики и несется на всѣхъ парусахъ на встрѣчу скептицизму. Въ первомъ сочиненіи о ложной хитросплетенности силлогистики, онъ доказалъ, что всякое логическое познаніе есть исключительно аналитическое. Въ слѣдующемъ сочиненіи объ отрицательныхъ величинахъ онъ доказалъ, что причинная связь не тожественна, и слѣдовательно не можетъ быть познана логически. Въ третьемъ сочиненіи объ единственно возможномъ основаніи для доказательства бытія Божія, онъ показываетъ, что и существованія вещей также невозможно познать логически. Если причинная связь недоступна для нашего логическаго уразумѣнія, то *нѣтъ никакого необходимаго познанія.* Если существованіе вещей нельзя усмотрѣть однимъ разумомъ, то *нѣтъ никакого объективнаго познанія.* Итакъ, что-же остается для логическаго познанія, что остается для метафизики, если она ни необходима, ни объективна? По видимому ей остается только одно: отрицать то и другое, — т. е. остается скептицизмъ въ чистѣйшей формѣ, въ такой формѣ, въ какой онъ является у Юма.

(*) Hamann's Schriften. (Ausg. Roth) Th. III Brief an Lindner (26 іюня 1763 .) S. 180.

(**) Observat. ad commentationem M. J. Kantii de uno possibili fundamento demostrationis existentiae Dei etc. Tub. 1763. Ср. Hamann an Lindner. Dec. 1764. Th. III S. 317. И другіе ученые, какъ напримѣръ Тельнеръ и Клѣммъ сдѣлали объ этомъ кантовскомъ сочиненіи публичный отзывъ. Въ Вѣнѣ оно было занесено въ списокъ запрещенныхъ книгъ.

Отъ прежней метафизики Кантъ отдалялся дальше и дальше съ каждымъ шагомъ. Во многихъ мѣстахъ своихъ первыхъ сочиненій онъ очень сомнительно говорилъ объ этой наукѣ, что по его давнему замѣчанію она требуетъ, чтобы ее трактовали съ величайшею осторожностью, а между тѣмъ догматическіе философы трактуютъ ее съ осторожностью весьма малою, что въ этой области вообще гораздо больше притязанія, чѣмъ основательности. Уже давно его умъ питалъ мысль точно и основательно изслѣдовать метафизику. Въ послѣднемъ своемъ сочиненіи объ единственно возможномъ основаніи для доказательства бытія Божія, онъ непосредственно коснулся метафизики, вступилъ на ея поприще, и прямо сталъ противъ высшаго ея предмета. «Чтобы дойти до какого нибудь доказательства бытія Божія, — говоритъ Кантъ въ предисловіи свего сочиненія, — нужно смѣло пуститься въ бездонную пучину метафизики. Предъ нами мрачный океанъ безъ береговъ и безъ маяковъ, плаваніе въ которомъ нужно начинать также, какъ начинаетъ его на неизвѣданномъ морѣ мореплаватель, который, какъ только пристанетъ гдѣ-нибудь къ землѣ, изслѣдуетъ и испытываетъ свое плаваніе, чтобы узнать, не сбили ли его морскія теченія съ пути, не смотря на всю его осторожность, какая возможна въ искусствѣ мореплаванія. Бываетъ время когда въ такой наукѣ, какъ метафизика, смѣло объясняютъ все; а бываетъ и такое время, когда рѣшаются на подобныя предпріятія не иначе, какъ со страхомъ и недовѣріемъ» (*).

(*) Gesammtausgb. Bd. VI S. 14.

До скептицизма, отказывающагося отъ всякой метафизики, Кантъ еще не доходитъ. Можно предвидѣть, что послѣдовательное развитіе его взгляда на логическое познаніе, причинность и существованіе втянетъ его въ скептицизмъ, но до сихъ поръ онъ еще держится за возможность метафизики. Онъ находится теперь на переходѣ отъ догматическаго направленія къ скептическому.

V. *Реформа метафизики.*

Прежде всего онъ пытается исправить метафизику. Со времени изслѣдованія объ онтологическомъ доказательствѣ эта реформа составляетъ для него ближайшую задачу. Его критика онтологическаго доказательства, есть вмѣстѣ и критика всей онтологіи. То, что онъ доказалъ противъ тогдашней раціональной теологіи, приложимо и ко всей тогдашней метафизикѣ, къ которой раціональная теологія относится, какъ часть къ цѣлому. Ошибка заключается не въ отдѣльной теологической части, а въ онтологіи вообще. Исправленіе ошибки относительно раціональной теологіи указываетъ на подобную же попытку относительно всей метафизики.

Главное заблужденіе, простирающееся на всѣ области метафизики, заключалось въ ошибочномъ предположеніи о логической познаваемости вещей, въ той химерѣ, что существованіе будто бы когда нибудь можетъ быть логическимъ предикатомъ. Оно есть не предикатъ, а *субъектъ* и *только* субъектъ. Откуда проистекало такое ложное предположеніе? Отъ неточнаго различенія между логическимъ и дѣйствительнымъ бытіемъ; отъ того, что понятія бытія не подвергли тщательному изслѣдованію, а опредѣлили его безъ всякихъ дальнѣйшихъ разсужденій. Отсюда объясняются дальнѣйшія заблужденія, прежде всего ложный методъ метафизики. Она связываетъ понятія не изслѣдовавши ихъ. Она начинаетъ опредѣленіями *не*изслѣдованныхъ понятій, тогда какъ должна была бы начинать анализомъ данныхъ. Правильный путь ея состоялъ бы въ томъ, еслибы она дѣйство-

вала не синтетически, а аналитически; въ этомъ ея образъ мышленія долженъ бы былъ отличаться отъ математическаго. Математика можетъ начинать съ опредѣленій, а метафизика должна кончаться ими.

Между тѣмъ тогдашняя метафизика заимствовала свой методъ отъ математики, величалась своими геометрическими доказательствами, воздвигла съ помощью ихъ гордую систему изъ такихъ понятій, которыя не были уяснены, и, слѣдовательно, были въ сущности неизвѣстными величинами. Ка́къ могло выйти изъ подобнаго построенія основательное познаніе? Какой невѣрный путь для метафизическаго познанія составляетъ математическій методъ—Кантъ зналъ уже въ то время, когда писалъ свой трактатъ объ онтологическомъ доказательствѣ. Въ первыхъ же строкахъ сочиненія онъ говоритъ: «пусть не ожидаютъ, что я начну формальнымъ опредѣленіемъ бытія. Я буду поступать такъ, какъ поступаетъ тотъ, кто ищетъ опредѣленія и прежде удостовѣряется въ томъ, что̀ можно навѣрное сказать положительнаго или отрицательнаго о предметѣ опредѣленія. Страсть къ методу, подражаніе математику, который надежно идетъ по твердой дорогѣ, причинила на скользкой почвѣ метафизики такое множество промаховъ, которые постоянно у насъ передъ глазами; и однакоже мало надежды на то, чтобы это научило кого-нибудь быть осторожнѣе и осмотрительнѣе» (*). Эти слова содержатъ уже въ себѣ основную мысль ближайшаго изслѣдованія, которое касается не одной только части тогдашней метафизики, а уже метафизики вообще. Съ точки зрѣнія, приложимой и къ цѣлой метафизикѣ, Кантъ только что изслѣдовалъ и исправилъ раціональную теологію. Ту же самую критику нужно было теперь повести шире, и перенести ее отъ части на цѣлое. Какъ-будто нарочно подошелъ къ этому случай. Берлинская академія наукъ дала на 1763 годъ задачу такого рода: *способны ли метафизическія науки вообще къ такой очевидности, какъ математическія?* Это же было вопросомъ и Канта. Для разрѣшенія этой задачи Мен-

(*) Gesammtausgb. Bd. XI I. Abth. 1 Betr. S. 20.

*

дельсонъ написалъ свое сочиненіе объ очевидности метафизическихъ наукъ, а Кантъ — изслѣдованіе о ясности основоположеній естественной теологіи и морали (*).

Рѣшительнѣе, чѣмъ прежде, выступилъ теперь Кантъ противъ метафизики своего времени. Онъ уже совершенно убѣдился въ негодности ея тогдашняго построенія, въ необходимости коренной реформы. Только этимъ убѣжденіемъ объясняется у такого осторожнаго и скромнаго человѣка, какъ Кантъ, опредѣленно высказанное мнѣніе о ничтожности существующей онтологіи... Въ слѣдующемъ сочиненіи онъ распространяетъ это сужденіе на всю тогдашнюю метафизику: «метафизика есть безъ сомнѣнія первое и труднѣйшее изъ всѣхъ человѣческихъ вѣдѣній, но она еще *ни разу* не была написана.» (**)

1) Метафизика и математика.

Исходную точку этого изслѣдованія составляетъ сравненіе философіи и математики. Изъ ясно понятаго ихъ различія оказывается, что математическій методъ никогда не можетъ быть философскимъ. Методы должны быть также различны, какъ и самыя науки. Если поэтому метафизика отъ Декарта до Вольфа слѣдовала математическому методу, то она необходимо должна была заблуждаться на этомъ пути.

Математика и философія такъ же различны, какъ и ихъ предметы. Предметъ философіи составляютъ существующія вещи. Слѣдовательно ея предметъ данъ, и потому научная задача ея состоитъ въ томъ, чтобы ясно познать данныя понятія. Этого по-

(*) Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätse der natürlichen Theologie und Moral (oder Abhandlung über die Evidenz in den metaphisischen Wissenschaften). При этомъ случаѣ Мендельсонъ получилъ первую, а Кантъ вторую премію. Оба трактата появились въ 1764 году. Ср. Hamann's Schriften. Th. III S. 237.

(**) Gesammtausgb. Bd. I. No III S. 74.

знанія возможно достигнуть только путемъ разчлененія и разрѣшенія понятій на ихъ составныя части. Для философіи нѣтъ другаго образа дѣйствія, кромѣ *анализа*. Предметъ математики составляютъ голыя величины. Онѣ не даны, а дѣлаются; онѣ производятся построеніемъ, сложеніемъ или синтезомъ. Вмѣстѣ съ предметомъ возникаетъ и его понятіе. Понять треугольникъ значитъ сложить эту фигуру изъ надлежащихъ составныхъ частей, то есть построить его или сдѣлать. Такимъ образомъ предметы математики и ея понятія образуются *синтетически*. Понятіе, которое я самъ произвожу или произвольно составляю, я тотчасъ же могу и вполнѣ опредѣлить, ибо опредѣлить значитъ указать понятіе посредствомъ его признаковъ. Но въ математикѣ эти признаки или составныя части даны прежде, чѣмъ ихъ составленіе, которое *задано*. Даны, напримѣръ, три стороны; изъ нихъ нужно построить треугольникъ. Или данъ прямоугольный треугольникъ; изъ него происходитъ конусъ, посредствомъ обращенія треугольника около одного изъ своихъ катетовъ. Мы знаемъ, ка́къ происходитъ конусъ; слѣдовательно знаемъ, въ чемъ онъ состоитъ. Понятіе возникаетъ вмѣстѣ съ предметомъ, опредѣленіе вмѣстѣ съ понятіемъ. Такимъ образомъ математика доходитъ до всѣхъ своихъ опредѣленій посредствомъ синтеза и можетъ начать свой научный ходъ опредѣленіями. (*)

Совершенно иначе идетъ дѣло въ философіи; здѣсь даны предметы, существуютъ понятія, но понятія темныя, которыя должны быть сдѣланы ясными, то есть, разложены на свои составныя части. Въ математическомъ познаніи частныя понятія предшествуютъ цѣлому, поэтому опредѣленія происходятъ *синтетически*, поэтому они и составляютъ первыя научныя положенія. Въ философскомъ познаніи напротивъ нужно еще открыть частныя понятія. Цѣлое существуетъ какъ темное представленіе. Поэтому опредѣленія должны здѣсь происходить *аналитически*, они образуютъ не первыя, а послѣднія положенія философской нау-

(*) Ges. Ausgb. Bd. 1 No III Betr. 1 § 1 S. 66 flg.

ки. «Дѣло философіи, — говоритъ Кантъ, — состоитъ въ томъ, чтобы понятія, данныя въ смутномъ видѣ, разъяснять, приводить къ отчетливости и опредѣленности; а дѣло математики состоитъ въ томъ, чтобы данныя понятія о величинахъ, ясныя и вѣрныя, связывать и сравнивать, и чтобы видѣть, что̀ отсюда можно вывести.» (*)

Къ этому присоединяется, что̀ математика чувственно выражаетъ свои понятія въ *фигурахъ*, между тѣмъ какъ философія можетъ выражать свои только въ *словахъ*. Слова суть отвлеченные знаки, а фигуры, напротивъ, конкретные. Первые не дѣлаютъ понятія познаваемымъ въ его частяхъ, они его обозначаютъ только вообще, и потому нисколько не помогаютъ его опредѣленію. Именныя опредѣленія не суть опредѣленія вещественныя. Первыя, какъ говоритъ Кантъ, суть грамматическія опредѣленія, а вторыя философскія. Граматическое опредѣленіе говоритъ только, какое понятіе я соединяю съ извѣстнымъ словомъ, а философское говоритъ, какую вещь я представляю подъ извѣстнымъ понятіемъ. Именныя опредѣленія, которыми философы часто начинаютъ свои ученія, ничего не объясняютъ въ вещи. Вещественныя опредѣленія не могутъ быть въ философскихъ наукахъ началомъ дѣла, а только, если оно хорошо пойдетъ, его заключеніемъ. (**)

2) Трудность метафизики.

Если же философія вполнѣ серьёзно ставитъ своею задачею опредѣленіе вещей, если она не опредѣляетъ ни одного понятія, прежде чѣмъ не изслѣдуетъ его основательно, если, однимъ словомъ, она дѣйствуетъ не синтетически, а аналитически, то понятно, какъ трудна и запутана философская задача въ сравненіи съ математическою. При разложеніи даннаго опытомъ понятія необходимо найдутся такія составныя части, которыя должны быть отнесены на счетъ нашего представленія; здѣсь есть *темныя* воспріятія, которыя никакъ не допускаютъ дальнѣйшаго разложенія и уясненія. Такія темныя представленія суть, напримѣръ, всѣ наши *чувства*. Чувство совершенно неразложимо: неудовольствіе, желаніе, отвращеніе и т. д. не допускаютъ опредѣленія: они *составляютъ* и опредѣляютъ множество признаковъ, которые мы приписываемъ вещамъ, какъ предикаты, какъ напримѣръ предикаты высокаго, прекраснаго, отвратительнаго и т. д. Всѣ эти, только ощущаемыя, представленія неопредѣлимы. Слѣдовательно всѣ положенія, въ которыхъ выражаются такія представленія, недоказуемы. А такихъ неразложимыхъ понятій, такихъ недоказуемыхъ предложеній найдется въ философіи безчисленное множество, тогда какъ въ математикѣ ихъ очень немного. Поэтому сложныя понятія математики разрѣшаются гораздо проще и легче, чѣмъ философскія понятія. Такъ, напримѣръ трилліонъ есть весьма сложное ариѳметическое понятіе, а человѣческая свобода очень запутанное понятіе философіи. На сколько же легче опредѣлить и разложить на элементы трилліонъ, чѣмъ свободу! (*)

Вотъ въ какой точкѣ заключается трудность философіи въ сравненіи съ математикою. «Я знаю, — говоритъ Кантъ, — что многіе находятъ философію очень легкою въ сравненіи съ высшею математикою. Но эти люди называютъ философіею все, что находится въ книгахъ, носящихъ такое имя. Различіе обнаруживается въ результатѣ. Философскія познанія имѣютъ большею частію судьбу мнѣній и подобны метеорамъ, блескъ которыхъ ничего не говоритъ въ пользу ихъ продолжительности. Они исчезаютъ, а математика остается. *Метафизика есть безъ сомнѣнія самое трудное изъ человѣческихъ знаній, но она еще ни разу не была написана.*» (**)

(*) Тамъ же S. 68.
(**) Тамъ же. § 2. S. 68—70. Ср. S. 67.

(*) Тамъ же. § 3, S. 70—73. Ср. § 4.
(**) Тамъ же, S 74.

Итакъ, задачу философіи слѣдуетъ разрѣшать только анализомъ. Если вообще возможна метафизическая достовѣрность, то она можетъ быть достигнута только этимъ путемъ. Только такимъ образомъ можно уяснить данныя понятія, освѣтить запутанныя познанія. Это тотъ же методъ, который англійская философія хотѣла приложить къ явленіямъ природы,—проницательное наблюденіе, разрѣшающее факты на ихъ простѣйшіе факторы. «Первая метода метафизики,—говоритъ Кантъ,—въ сущности одинакова съ тою, которую Ньютонъ ввелъ въ естествознаніе, и которая имѣла для него столь полезныя послѣдствія». (*)

3) индукція, какъ методъ метафизики.

Въ прежнихъ своихъ изслѣдованіяхъ Кантъ принималъ относительно существовавшихъ спорныхъ вопросовъ роль посредника между Декартомъ и Лейбницемъ, Лейбницемъ и Ньютономъ, Вольфомъ и Крузіусомъ, Крузіусомъ и Юмомъ, съ очевиднымъ расположеніемъ къ англійскимъ философамъ. Самая значительная, объемлющая всѣ прочія противоположность существуетъ между англійскою опытною философіею и нѣмецкою метафизикою. Теперь для этой противоположности настала очередь въ порядкѣ кантовскихъ изслѣдованій. Дѣло идетъ о попыткѣ примиренія этой противоположности.

Попытка сводится на то, чтобы исправить и собственно вновь основать методъ метафизики посредствомъ метода опытной философіи, а это значитъ то же, что превратить метафизику въ опытную науку, которая бы также относилась къ понятіямъ, какъ истинная физика относится къ вещамъ природы. «Отыскивайте,—взываетъ Кантъ къ метафизикамъ, — посредствомъ надежнаго внутренняго опыта, то есть непосредственно очевиднаго сознанія, тѣ признаки, которые навѣрно заключаются въ понятіи какого-нибудь общаго значенія, и если вы тотчасъ не узнаете

(*) Тамъ же 2. Betracht. S. 77.

всего существа вещи, то по крайней мѣрѣ можете съ увѣренностью пользоваться ими, чтобы вывести отсюда многое, что въ ней есть.» (*)

Въ этомъ отношеніи мы можемъ смотрѣть на предлежащее сочиненіе, какъ на итогъ и результатъ всѣхъ прежнихъ. Оно, такъ сказать, срываетъ послѣдній, уже давно подготовленный и зачатый плодъ. Оно охотно старается примкнуть къ прежнимъ сочиненіямъ, и во многихъ мѣстахъ буквально говоритъ ихъ словами. О первыхъ основныхъ истинахъ метафизики оно говоритъ словами пробнаго сочиненія; понятіе тѣла оно въ видѣ примѣра анализируетъ по физической монадологіи; при случаѣ оно повторяетъ высказанное въ сочиненіи о «ложной хитросплетенности четырехъ силлогистическихъ фигуръ» ученіе о томъ, что иное дѣло различать вещи, и иное дѣло познавать различіе вещей; оно возвращается и къ самому позднему сочиненію объ онтологическомъ доказательствѣ, чтобы показать возможность естественной теологіи. (**)

4) естественная теологія и мораль. теорія чувства англійскихъ моралистовъ.

Метафизика должна не составлять произвольно свои основоположенія, а *открывать* ихъ, подобно опытнымъ наукамъ. Это открытіе дѣлается посредствомъ того, что факты, понятія которыхъ даны, разчленяются на ихъ неразложимые элементы. Такимъ образомъ она доходитъ до извѣстныхъ невыводимыхъ далѣе положеній, которыя достовѣрно могутъ быть признаны вещественными основоположеніями. Такимъ путемъ нужно, напримѣръ, искать основоположеній естественной теологіи и морали.

Естественная теологія основывается на понятіи Бога, какъ

(*) Тамъ же. S. 78.

(**) Срав. тамъ же 3. Betracht. § 3. S. 87 flg. S. 78. flg. S. 76. 4 Betr. S. 90 flg.

нѣкотораго существа, имѣющаго бытіе. Первая ея задача состоитъ въ томъ, чтобы чрезъ анализъ даннаго понятія, доказать существованіе Бога. Этимъ самымъ уже заранѣе исключаются космологическія доказательства, какъ неправильные и невозможные синтетическіе выводы. За этимъ слѣдуетъ повтореніе содержанія предъидущаго сочиненія. Остается одинъ онтологическій способъ доказательства, который ближайшимъ образомъ допускаетъ двоякую форму. Или дано понятіе Бога, въ которомъ открывается существованіе, какъ одинъ изъ признаковъ. Это обыкновенная, но невозможная форма. Или же дано понятіе нѣкотораго существа, имѣющаго бытіе, въ которомъ чрезъ расчлененіе открываются признаки Бога. Это единственная остающаяся и единственная возможная форма онтологическаго доказательства. Доказывается не о Богѣ, что онъ существуетъ, а о нѣкоторомъ существованіи, которое состоитъ внѣ всякаго сомнѣнія, что оно есть Богъ.

Подобнымъ же аналитическимъ путемъ находимъ мы первое основоположеніе морали. Каждый нравственный поступокъ связанъ съ цѣлію, онъ дѣлается съ опредѣленнымъ намѣреніемъ. Эта цѣль есть или средство къ чему-нибудь другому, или же конечная цѣль. Въ обоихъ случаяхъ поступокъ обоснованъ (мотивированъ) и необходимъ; но въ первомъ случаѣ его необходимость условна, а во второмъ безусловна. Поступокъ перваго рода, совершающійся только для достиженія чего-нибудь другаго, можно въ наилучшемъ случаѣ назвать правильнымъ или искуснымъ, но уже никакъ не добрымъ. Добрый поступокъ совершается ради его самого. Очень важно сдѣлать въ понятіи нравственной вмѣняемости это различіе между средствомъ и цѣлью, между относительною и абсолютною необходимостію. Но въ силу чего поступокъ бываетъ добрымъ? Въ чемъ состоитъ критерій добраго? Поступокъ добръ, когда онъ является намъ такимъ не въ отношеніи къ другому, а самъ по себѣ. Итакъ, добро есть представленіе, которое уже не можетъ разлагаться на другія представленія, и слѣдовательно совершенно просто. Съ одной стороны добро есть не признакъ какой-нибудь вещи, а наше представленіе; съ другой стороны это представленіе неразло-

жимо, не можетъ быть анализировано разумомъ, а дано какъ ощущеніе. Слѣдовательно существуетъ *нравственное чувство*, посредствомъ котораго мы ощущаемъ и различаемъ добро; это чувство есть основаніе всякаго нравственнаго дѣйствія. Если я сужу о поступкѣ, что онъ добръ, то сужу при помощи чувства, и какъ просто это мое чувство, такъ же недоказуемо это мое сужденіе. Такое недоказуемое сужденіе составляетъ матеріяльное основоположеніе ученія о нравственности. Нѣмецкая метафизика *не* дошла до такого матеріяльнаго основоположенія. Съ своею теоріею совершенства она вращается въ формальныхъ принципахъ, изъ которыхъ не вытекаетъ никакого дальнѣйшаго практическаго познанія.

Здѣсь Кантъ явно становится на сторону англійской нравственной философіи. Онъ раздѣляетъ теорію чувства Франца Гютчисона, который по примѣру Шафтсбѐри приложилъ бэконолокковскія начала къ ученію о нравственности. Кантъ сходится съ англійскими моралистами какъ въ намѣреніи превратить ученіе о нравственности въ опытную науку, такъ и въ стремленіи привести это эмпирическое ученіе о нравственности къ нравственному чувству какъ принципу (*).

VI. *Эстетическое и нравственное чувство.*

Нравственное чувство по теоріи этихъ англійскихъ философовъ тѣснѣйшимъ образомъ связано съ *эстетическимъ*. Оно относится къ этому послѣднему, какъ видъ къ роду. Нравственное чувство есть *вкусъ* къ нравственности, къ правильному дѣйствованію; Шафтсбѐри называлъ его красотою ощущенія, гармоніею нашихъ склонностей, правильною пропорціею самолюбія и благожеланія. Какъ добродѣтель состоитъ въ красотѣ дѣятельности, такъ и чувство добродѣтели состоитъ въ моральномъ вкусѣ, который первоначально присущъ человѣческой природѣ, и, какъ

(*) Тамъ же. 4. Betrachtg. § 2. S. 92 flgd. S. 95.

всякое другое чувство, можетъ быть воспитанъ и развитъ. Нравственность съ этой точки зрѣнія имѣетъ значеніе искусства человѣческихъ дѣйствій, а ученіе о нравственности—значеніе эстетики этихъ дѣйствій. Мораль и эстетика взаимно проникаютъ другъ друга и имѣютъ общій корень. Эстетическое чувство морально, какъ скоро оно ощущаетъ красоту и достоинство человѣческой природы. Въ такомъ духѣ пишетъ Кантъ свои «*наблюденія надъ чувствомъ возвышеннаго и прекраснаго*» (*). Это сочиненіе не имѣетъ почти ничего общаго съ вольфовской школой и съ положеніями баумгартеновской эстетики. Это наблюденія, почерпнутыя изъ непосредственнаго опыта, изложенныя живо и съ юморомъ, написанныя легко и увлекательно, и часто набросанныя смѣло и небрежно. Очень замѣтно, что это сочиненіе родилось не въ кабинетѣ Канта, а въ совершенно свободномъ идиллическомъ досугѣ. Примѣръ англійскихъ писателей замѣтно подѣйствовалъ здѣсь и на способъ изложенія. Изслѣдованіе глубоко не идетъ. Разсматриваются ощущенія прекраснаго и возвышеннаго, именно насколько они моральны; они легко и игриво классифицируются, и преимущественно изображаются въ различныхъ формахъ, которыя они принимаютъ по особенностямъ человѣческой натуры, по различіямъ темпераментовъ, половъ, національныхъ характеровъ. Эти наблюденія естественно еще далеко не составляютъ вступленія или приготовленія къ критикѣ сужденія; они ей предшествуютъ только по времени. Если сравнить одни заглавія, то конечно можетъ прійти въ голову мысль, что здѣсь уже сдѣлано начало для позднѣйшаго научнаго обоснованія прекраснаго въ духѣ критической философіи. Въ самомъ дѣлѣ въ обоихъ сочиненіяхъ трактуется о *чувствѣ* прекраснаго и возвышеннаго, но съ совершенно различныхъ точекъ зрѣнія и въ совершенно разныхъ направленіяхъ. Эстетическое чувство описывается здѣсь какъ эмпирическій фактъ, описывается очень живо и тонко, но о болѣе глубокомъ обоснованіи здѣсь нѣтъ и рѣчи. И что болѣе всего бросается въ глаза: нравственная и эстетическая сфера здѣсь совпадаютъ, тогда какъ критическая философія и въ этой точкѣ стремилась къ самому тщательному разграниченію. Развѣ впослѣдствіи думалъ Кантъ основать свое ученіе на чувствѣ? Напротивъ онъ весьма настоятельно отвергъ подобное обоснованіе. Здѣсь же онъ судитъ такъ: «основами добродѣтели служатъ не спекулятивныя правила, а сознаніе чувства, живущаго въ груди каждаго человѣка. Я думаю, что выражу все, если скажу: это чувство есть чувство красоты и достоинства человѣческой природы» (*). Итакъ, гдѣ же что-нибудь общее между этими небольшими летучими очерками изъ эстетики на англійскій образецъ, и позднѣйшимъ глубокимъ изслѣдованіемъ съ критической точки зрѣнія?

(*) Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen Bd. VII. № II. Сочиненіе это появилось не въ 1766, а въ 1764 году; въ этомъ именно году указано оно Гаманомъ въ кёнигсбергской газетѣ.

VII. *Нѣмецкая метафизика и англійская философія.*

Кантъ хочетъ поставить нѣмецкую философію на англійскую ногу. Онъ положилъ для метафизики задачу—преобразоваться и повѣрить себя по методу опытныхъ наукъ. Она должна этимъ путемъ вступить въ сословіе опытныхъ наукъ. Дѣло идетъ о примиреніи нѣмецкой и англійской философіи.

Кантъ такъ утвердился въ этой точкѣ зрѣнія, что сталъ теперь проводить ее и въ своихъ *лекціяхъ*. Въ программѣ своихъ зимнихъ лекцій 1765—66 года онъ объявляетъ, что аналитическій или индуктивный методъ, по его мнѣнію, есть также правильный *учебный пріемъ*, который онъ намѣренъ прилагать въ своемъ академическомъ преподаваніи. (**) Это единственный ме-

(*) Тамъ же. Abschn. II. S. 391.

(**) Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Wintersemester 1765—66 Bd. I. № IV.

тодъ—развить умъ. Слушатель долженъ не изучать мысли, а *мыслить*; его нужно не нести, а вести, чтобы онъ самъ научился ходить. «Если употребляютъ обратный методъ, то ученикъ нахватается какого-то разума прежде чѣмъ въ немъ разовьется разсудокъ, и выноситъ заемную науку. Вотъ причина, почему нерѣдко встрѣчаются ученые, показывающіе въ себѣ столь мало разсудка, и почему университеты болѣе выпускаютъ въ свѣтъ безтолковыхъ головъ, чѣмъ всякая другая сфера общественной жизни.» (*) Совершенно сократически говоритъ Кантъ, что учащійся юноша долженъ учиться не философіи, а *философствованію*. Методъ преподаванія долженъ быть сначала изслѣдовательнымъ (зететическимъ), а уже впослѣдствіи утвердительнымъ (догматическимъ). Совершенно согласно съ началами Локка, Кантъ признаетъ за правильный пріемъ развитія—«прежде всего приводить въ зрѣлость разсудокъ и ускорять его возрастаніе, упражняя его въ опытныхъ сужденіяхъ, и направляя на то, чему можетъ научить его сравненіе его чувственныхъ ощущеній.» (**)

Относительно моральной философіи онъ объявляетъ здѣсь, что опыты Шафтсбѣри, Гютчисона, Юма всего далѣе пошли въ изысканіи первыхъ началъ всякой нравственности. Онъ хочетъ дополнить эти опыты и какъ бы занять посредствующее положеніе между моральною философіею нѣмецкою и англійскою, между Баумгартеномъ и Гютчисономъ. За истинную основу ученія о нравственности онъ принимаетъ познаніе человѣческой природы; познаніе человѣка въ смыслѣ знакомства со свѣтомъ и философіи. «Въ нравственномъ ученіи всякій разъ исторически и философски взвѣшивая то, что *дѣлается*, прежде чѣмъ укажу на то, что *должно дѣлаться*, я тѣмъ самымъ уясню методъ, по которому нужно изучать человѣка, не только того человѣка, который бываетъ искаженъ измѣнчивымъ видомъ, налагаемымъ на него

(*) Тамъ же. S. 100.

(**) Тамъ же, S. 100.

его случайнымъ состояніемъ, и который потому почти всегда неправильно былъ понимаемъ даже философами, но постоянную природу человѣка, и ея особенное положеніе въ твореніи: для того чтобы знать какое совершенство прилично ему въ состояніи *дикой* и какое въ состояніи *мудрой простоты*.» (*)

(*) Тамъ же. S. 106.

тодъ—развить умъ. Слушатель долженъ не изучать мысли, а *мыслить*; его нужно не нести, а вести, чтобы онъ самъ научился ходить. «Если употребляютъ обратный методъ, то ученикъ нахватается какого-то разума прежде чѣмъ въ немъ разовьется разсудокъ, и выноситъ заемную науку. Вотъ причина, почему нерѣдко встрѣчаются ученые, показывающіе въ себѣ столь мало разсудка, и почему университеты болѣе выпускаютъ въ свѣтъ безтолковыхъ головъ, чѣмъ всякая другая сфера общественной жизни.» (*) Совершенно сократически говоритъ Кантъ, что учащійся юноша долженъ учиться не философіи, а *философствованію*. Методъ преподаванія долженъ быть сначала изслѣдовательнымъ (зететическимъ), а уже впослѣдствіи утвердительнымъ (догматическимъ). Совершенно согласно съ началами Локка, Кантъ признаетъ за правильный пріемъ развитія—«прежде всего приводить въ зрѣлость разсудокъ и ускорять его возрастаніе, упражняя его въ опытныхъ сужденіяхъ, и направляя на то, чему можетъ научить его сравненіе его чувственныхъ ощущеній.» (**)

Относительно моральной философіи онъ объявляетъ здѣсь, что опыты Шафтсбѣри, Гютчисона, Юма всего далѣе пошли въ изысканіи первыхъ началъ всякой нравственности. Онъ хочетъ дополнить эти опыты и какъ бы занять посредствующее положеніе между моральною философіею нѣмецкою и англійскою, между Баумгартеномъ и Гютчисономъ. За истинную основу ученія о нравственности онъ принимаетъ познаніе человѣческой природы; познаніе человѣка въ смыслѣ знакомства со свѣтомъ и философіи. «Въ нравственномъ ученіи всякій разъ исторически и философски взвѣшивая то, что *дѣлается*, прежде чѣмъ укажу на то, что *должно дѣлаться*, я тѣмъ самымъ уясню методъ, по которому нужно изучать человѣка, не только того человѣка, который бываетъ искаженъ измѣнчивымъ видомъ, налагаемымъ на него

(*) Тамъ же. S. 100.
(**) Тамъ же, S. 100.

его случайнымъ состояніемъ, и который потому почти всегда неправильно былъ понимаемъ даже философами, но постоянную природу человѣка, и ея особенное положеніе въ твореніи: для того чтобы знать какое совершенство прилично ему въ состояніи *дикой* и какое въ состояніи *мудрой простоты*.» (*)

(*) Тамъ же. S. 106.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

ТРЕТЬЯ СТУПЕНЬ: КАНТЪ ПОДЪ ВЛІЯНІЕМЪ РУССО И ЮМА.

Отказавшись отъ догматическихъ системъ, Кантъ путемъ опыта старается изслѣдовать природу понятій и вещей. Вмѣстѣ съ синтетическимъ методомъ метафизики отвергается всякое произвольное построеніе въ философіи, и вмѣстѣ всякое догматическое дѣланье системъ. Философія должна идти путемъ анализа; т. е. она должна разчленять свои предметы, различать случайные признаки (чрезъ сравненіе) отъ существенныхъ, производные отъ первоначальныхъ. Только такимъ образомъ можно представить объектъ *чисто* въ его первоначальномъ составѣ. Философія должна преимущественно обратить свое вниманіе на познаніе первоначальной природы, элементовъ въ вещахъ и понятіяхъ. Ближайшій и важнѣйшій объектъ ея есть человѣкъ. Если дѣло идетъ о познаніи человѣка, то задача ея состоитъ въ томъ, чтобы представить человѣческую природу въ ея чистотѣ и первоначальности, устранивши всѣ случайные признаки и свойства. Къ первоначальнымъ и существеннымъ особенностямъ человѣческой природы относится то *моральное чувство*, изъ котораго, какъ изъ естественнаго инстинкта, развивается человѣческая красота и добродѣтель. Человѣкъ есть по природѣ моральное существо. Истинное воспитаніе должно развивать этотъ моральный естественный задатокъ; оно должно образовывать человѣка сообразно съ природою.

I. *Руссо. Сообразная съ природою жизнь духа.*

Здѣсь Кантъ сходится съ Ж. Ж. Руссо, который въ то именно время наполнилъ міръ своею новою теоріею воспитанія. Руссо, выставляя на видъ нравственный инстинктъ человѣческой природы, защищалъ его вмѣстѣ съ англійскими моралистами противъ Гоббеса и его чисто механическаго ученія о природѣ человѣка. «*Эмиль*» Руссо появился въ 1762 году. Это сочиненіе произвело на Канта чрезвычайно глубокое впечатлѣніе. Онъ такъ былъ завлеченъ его чтеніемъ, что весь погрузился въ него, и даже, что у него очень много значило, забылъ изъ за него свой обыкновенный дневной порядокъ. Портретъ Руссо былъ единственнымъ украшеніемъ кабинета Канта. На лекціяхъ того времени, онъ также часто говаривалъ съ особенною любовію о Руссо, и преимущественно объ его «*Эмилѣ*». Основная мысль Руссо о первоначальной природѣ человѣка въ ея противоположности тому, что сдѣлали изъ человѣка теченіе вещей и цивилизація, имѣла для Канта весьма сильную привлекательность. И въ самомъ дѣлѣ у нихъ была точка соприкосновенія въ намѣреніи изъяснить и, такъ сказать, возстановить человѣка изъ его первоначальныхъ условій. Путемъ трезваго и строгаго изслѣдованія приблизился Кантъ къ той же мысли о настоящемъ и сообразномъ съ природою человѣчествѣ, за которую Руссо схватился стремительно и которую страстно защищалъ со всею силою своего необыкновеннаго краснорѣчія. Нѣкоторая степень удивленія и привязанности къ Руссо остались въ нашемъ философѣ навсегда, даже въ его позднѣйшемъ, уже независимомъ отъ Руссо образѣ мыслей. При всемъ различіи душевнаго настроенія, исключавшемъ всякое сравненіе между характеромъ того и другаго, Кантъ питалъ и личное расположеніе къ Руссо.

Онъ любилъ въ немъ *энтузіаста*, и не соглашался съ тѣми,
которые говорили о немъ, какъ о мечтателѣ.
Это расположеніе Канта къ Руссо и его живой интересъ
къ *исконно-человѣческому* публично обнаружилось при одномъ
замѣчательномъ случаѣ. Въ 1764 году явилась въ Кёнигс-
бергѣ странная фигура лѣснаго человѣка въ одеждѣ номада, ко-
торый, въ сопровожденіи осьмилѣтняго мальчика, водилъ за со-
бою стадо коровъ, овецъ, козъ и съ библіею въ рукахъ проро-
чествовалъ людямъ, сбѣгавшимся къ нему во множествѣ. Въ
устахъ народа онъ слылъ козьимъ пророкомъ. Гаманъ назы-
валъ его новымъ Діогеномъ, образчикомъ человѣческой природы.
Это былъ рѣдкій экземпляръ въ обществѣ осмнадцатаго столѣтія,
чрезвычайно привлекательный для тогдашняго воображенія, на-
строеннаго и наполненнаго идеями Руссо. Кантъ публично
высказалъ мнѣніе объ этомъ рѣдкомъ явленіи (*). Всего бо-
лѣе интересовалъ его «маленькій дикарь, который выросъ въ лѣ-
сахъ, привыкъ весело сопротивляться трудностямъ атмосферичес-
кихъ перемѣнъ, выражаетъ въ своемъ лицѣ необыкновенную
бодрость, и не имѣетъ даже тѣни тупаго смущенія, бывающаго
слѣдствіемъ рабства или вынужденной осмотрительности въ утон-
ченномъ воспитаніи, однимъ словомъ кажется представляетъ *со-
вершенное дитя* въ томъ именно смыслѣ, въ какомъ можетъ это-
го желать экспериментальный моралистъ, который былъ бы на
столько справедливъ, что не сталъ бы причислять началъ господина
Руссо къ прекраснымъ химерамъ, прежде ихъ испытанія.»
Такимъ образомъ Кантъ пользуется случаемъ публично защи-
тить женевскаго философа и объявить, что онъ никакъ не счи-
таетъ пустыми мечтами его взгляды на природу и воспитаніе
человѣка.

II. *Противоестественная жизнь духа.*

Болѣзненное состояніе духа.

Въ представившемся ему случаѣ Кантъ находитъ естествен-

(*) Raisonnement über den Abenteurer Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki. Kgsb. gel. u. pol. Zeitung. 1764. Gesammtausgb. Bd. x

наго человѣка только въ дитяти, которое онъ желалъ бы представить какъ бы образчикомъ воспитанія по Руссо. Въ отцѣ дитяти, въ странномъ козьемъ пророкѣ, онъ видитъ только помѣшаннаго, который даетъ ему случай написать свой «*Опытъ о болѣзняхъ головы*» (*), — одно изъ самыхъ игривыхъ и живыхъ его сочиненій. Это попытка классифицировать душевныя болѣзни въ ихъ различныхъ степеняхъ, подвести ихъ подъ правильныя понятія и изъяснить хотя въ общихъ чертахъ. Собственно говоря этотъ опытъ имѣлъ въ виду представить только «небольшую ономастику разстройствъ головы», болѣе перечисленіе, чѣмъ изъясненіе относящихся сюда случаевъ. Впрочемъ авторъ не упускаетъ случая высказать здѣсь свое опредѣленное мнѣніе и о дѣйствительной причинѣ душевныхъ болѣзней.

Стараясь покинуть метафизику, Кантъ видѣлъ въ сообразномъ съ опытомъ мышленіи такъ-сказать правильную діэту, при которой наука остается здоровою и возрастаетъ. Совершенно въ этомъ смыслѣ онъ опредѣляетъ здѣсь душевное здоровье вообще. Голова бываетъ въ правильномъ состояніи, находится такъ-сказать на своемъ мѣстѣ, когда функціи опыта имѣютъ свое нормальное теченіе. Душа здорова, когда она чувствуетъ, судитъ, умозаключаетъ сообразно съ опытомъ; она больна, когда эти функціи совершаются неправильно; когда опытъ въ какой нибудь точкѣ выходитъ изъ своей правильной колеи, и не продолжаетъ болѣе своего теченія. Тогда въ этой точкѣ наша познавательная или духовная способность извращена и самъ духъ возмущенъ болѣзненнымъ образомъ. По этому критерію можно различать ненормальныя состоянія духа. Если мы превратно ощущаемъ, то умъ нашъ бываетъ *помѣшанъ* (verrückt); если мы превратно судимъ и заблужденіе неизгладимо остается, то раждается *безуміе* (Wahnsinn); если мы превратно умозаключаемъ, т. е. разсчитываемъ на невозможное, то въ этомъ состоитъ *сумазбродство* (Wahnwitz). Слѣдовательно во всѣхъ случаяхъ

(*) Versuch über die Krankheiten des Kopfs. 1764. Bd. X. № 11. Cp. Borowsky über Kant. S. 210.

упорное противорѣчіе опыту, противуестественное ощущеніе и
мышленіе составляютъ критерій болѣзненнаго состоянія духа,
слабѣйшія степени котораго восходятъ отъ тупости (Dummheit)
до дурости (Narrheit), а сильнѣйшія — отъ слабоумія (Blödsinn)
до бѣшенства (Tollheit).

Мы превратно ощущаемъ, когда воспринимаемъ вещи, кото-
рыхъ нѣтъ въ дѣйствительности, слѣдовательно когда имѣемъ во-
ображаемыя ощущенія, какъ въ грёзахъ: когда мы грезимъ въ
бодрственномъ состояніи. «Помѣшанный есть человѣкъ, который
грезитъ во время бодрствованія». Ощущенія помѣшаннаго суть—
чистыя химеры. Слабѣйшую степень такого помѣшательства со-
ставляютъ *преувеличенныя* ощущенія; они отчасти химеричны, и
хотя и не составляютъ самаго помѣшательства, но могутъ дойти
до него; если они развиваются, то свидѣтельствуютъ о прибли-
жающемся помѣшательствѣ. Такое извращеніе дѣйствительныхъ
ощущеній ихъ преувеличеніемъ есть свойство *фантаста*. Фантас-
тическія состоянія духа суть напримѣръ ипохондрія, тоска, лю-
бовь, когда она доходитъ до восторга. Кантъ недалекъ отъ то-
го, чтобы влюбленность, именно сантиментальную, признать сла-
бою степенью душевной болѣзни.

Впрочемъ нужно остерегаться, чтобы не принять за преуве-
личенныя и извращенныя—великія моральныя ощущенія. Нужно
различать *энтузіазмъ* и *фантастичность*. Для обыкновеннаго
смысла энтузіастъ легко можетъ показаться мечтателемъ; ибо
низкое и своекорыстное ощущеніе неспособно раздѣлять ощу-
щенія высокаго и добродѣтельнаго, и потому не способно по-
нять его. Эгоистъ считаетъ добродѣтель мечтою. «Представ-
ляю себѣ Аристида между ростовщиками, Эпиктета между при-
дворными и Жанъ-Жака Руссо между докторами Сорбонны.
Мнѣ кажется, я слышу язвительный смѣхъ и возгласы тысячи
голосовъ: какіе фантазёры! Эта обманчивая видимость фанта-
зёрства въ моральныхъ ощущеніяхъ, которыя сами въ себѣ хо-
роши, есть *энтузіазмъ, и безъ него никогда непроисходило ни-
чего великаго въ мірѣ.*» (*)

(*) Тамъ же, S. 16.

Это изреченіе весьма знаменательно для пониманія собственно кантова образа чувствъ. Человѣкъ съ трезвымъ и тонкимъ разсудкомъ, неумолимо и сатирически настроенный противъ всякаго фантазёрства, Кантъ въ продолженіе всей своей жизни былъ энтузіастомъ въ означенномъ имъ смыслѣ. Онъ симпатизируетъ каждому великому порыву человѣчества. Никогда не бывалъ онъ краснорѣчивѣе, какъ въ участіи къ такимъ событіямъ и въ ихъ защитѣ. Этотъ моральный энтузіазмъ составляетъ характеристическую черту его духа и его философіи. Вотъ почему было много такихъ, которые считали кантову философію мистикою и мечтательностью. Сравнимъ здѣсь на одно мгновеніе Канта и Гегеля. Совершенно тѣ же слова употребляютъ они, одинъ говоря объ энтузіазмѣ, а другой о страсти: именно—что безъ нихъ не дѣлается ничего великаго въ мірѣ. Гегель хотѣлъ оправдать своимъ изреченіемъ героическіе характеры во всемірной исторіи противъ школьныхъ порицаній моралистовъ; личныя страсти дѣйствуютъ въ великихъ событіяхъ міра, не какъ неминуемое зло человѣческой слабости, а какъ рычагъ силы, безъ которой дѣло не дошло бы до своего совершенія. Такова правильная мысль Гегеля, согласная и съ психологическимъ, и съ историческимъ его образомъ мыслей. Эти два изреченія, повидимому одинаковыя, будучи правильно поняты проясняютъ внутреннее различіе обоихъ философовъ. Ихъ изреченія противоположны одно другому. Кантово подтверждаетъ ту моральную оцѣнку характеровъ и поступковъ, которую Гегель отрицаетъ, какъ масштабъ противорѣчащій исторіи и знанію людей. По мысли Канта энтузіазмъ есть то просвѣтленное моральное чувство, въ которомъ ничего не остается отъ грубыхъ влеченій человѣческой природы. Потому именно и былъ Кантъ такъ дурно расположенъ къ героямъ древности, что они такъ мало воздерживались отъ своихъ страстей. Аристидъ и Эпиктетъ — вотъ его люди, но никакъ не Геркулесъ и Александръ. «Дѣва принуждаетъ страшнаго Алкида тянуть нитку изъ кудели, и ребяческая похвала праздныхъ аѳинскихъ гражданъ гонитъ Александра на конецъ свѣта.» (*)

(*) Тамъ же, S. 10.

Кантъ свысока смотритъ особенно на Александра, а Гегель защищаетъ его противъ морализирующихъ школьныхъ учителей, которые конечно не такъ честолюбивы и бурны, какъ герой Македонскій, но за то и не покоряютъ Азіи.

Но, возвращаясь къ нашей темѣ, нужно сказать, что энтузіазмъ есть образъ моральныхъ ощущеній, не противорѣчащій внутреннему опыту. Напротивъ мечтательность будетъ нѣчто извращенное и при томъ въ высшей степени, если ея мнимыя ощущенія стоятъ въ противорѣчіи даже съ возможностію опыта. Таковъ случай *фанатиковъ* и *визіонеровъ*, которые похваляются божественнымъ озареніемъ и тѣснымъ знакомствомъ съ силами неба. ([1]) Въ примѣръ такихъ фанатиковъ Кантъ приводитъ Магомета и Іоанна Лейденскаго. Если эти люди дѣйствительно воображаютъ себя любимцами неба, то значитъ они повреждены въ умѣ; если они набираютъ вѣрующихъ, то значитъ душевная болѣзнь становится заразительною; такимъ образомъ магометанство и царство мюнстерскихъ перекрещенцевъ являются въ глазахъ Канта эпидемическими душевными болѣзнями.

Первую причину такихъ болѣзненныхъ состояній Кантъ ищетъ въ нѣкоторомъ тѣлесномъ страданіи. Поэтому отсюда должно исходить и изцѣленіе. Несправедливо, что люди доходятъ до помѣшательства отъ надменности; напротивъ они дѣлаются надменными потому, что голова ихъ бываетъ не совсѣмъ въ правильномъ состояніи, что въ ней имѣется разстройство вслѣдствіе какого нибудь тѣлеснаго страданія, которое по всей вѣроятности сосредоточивается скорѣе въ пищеварительныхъ органахъ, чѣмъ въ мозгу. Хорошо было бы обсудить и объяснить даже слабѣйшія степени ненормальнаго состоянія человѣческаго духа съ этой медицинской точки зрѣнія. Съ игривою важностью Кантъ и ученую кичливость, а въ особенности дурное стихотворство,— какъ извѣстно, болѣзнь очень распространенную,—причисляетъ къ болѣзнямъ головы, которыя можетъ быть возможно излѣчить посредствомъ сильнаго слабительнаго. «Такъ какъ по Свифту

([1]) Скорѣе подобнаго рода самохвалы вступаютъ, по несчастію, въ знакомство съ силами ада. — (*Примѣч. духовнаго цензора*).

дурное стихотвореніе составляетъ только очищеніе мозга, посредствомъ котораго къ облегченію больнаго поэта извлекаются наружу многія вредныя влаги, то почему нельзя признать тѣмъ же и какое-нибудь несчастное педантическое сочиненіе? Но въ этомъ случаѣ было бы разумно указать природѣ другой путь къ очищенію, которымъ бы зло искоренялось въ самыхъ основаніяхъ и совершенно тихо, безъ нарушенія общественнаго спокойствія.» Если бы осуществить это кантово предположеніе, то у нашихъ книгопродавцевъ стало бы гораздо меньше дѣла, но за то тѣмъ болѣе прибавилось бы работы врачамъ.

III. *Духовидѣніе.*

Козій пророкъ изъ алексенскаго лѣса былъ въ сущности скуднымъ и мало выдающимся экземпляромъ для наблюденій надъ частными случаями болѣзни головы. Гаманъ и Кантъ своими описаніями сохранили память объ этомъ человѣкѣ, который въ противномъ случаѣ былъ бы скоро забытъ. Между тѣмъ Кантъ по этому поводу взялся за изученіе, которое въ скоромъ времени долженъ былъ приложить къ дѣлу въ гораздо болѣе широкихъ размѣрахъ. Тогдашній міръ былъ богатъ подобными чудесными явленіями, которыя по мнѣнію Канта были ни чѣмъ инымъ, какъ примѣрами извѣстнаго рода умственнаго поврежденія. Матеріяла было очень достаточно для того, чтобы снабдить опытъ о болѣзняхъ головы весьма разительными примѣрами. Конечно требовалось не мало смѣлости, чтобы упорно возстать противъ общественнаго и почти эпидемическаго суевѣрія, очень охотно окружавшаго такія чудесныя явленія какимъ-то религіознымъ сіяніемъ. Если Кантъ былъ правъ, то эти новые святые должны были не только лишиться своего нимба, но и превратиться изъ любимцевъ неба въ кандидатовъ больницъ, или даже смирительныхъ домовъ. ([1])

1) Сведенборгъ.

Въ ту именно эпоху міръ переживалъ самое замѣчательное

([1]) Положеніе, которое распространять на здоровыхъ очевидно не слѣдуетъ. — (*Примѣч. духовнаго цензора*).

изъ всѣхъ подобныхъ магическихъ явленій. Среди образованной Европы, изъ среды обыденной дѣловой жизни, вдругъ выступилъ чудотворецъ, который своими видѣніями и пророчествами привелъ въ изумленіе весь свѣтъ, увлекъ за собою легковѣрныхъ, заставилъ замолчать сомнѣвавшихся, и даже принудилъ насмѣшниковъ говорить о немъ съ сдержанностью и почти съ одобреніемъ. Это былъ Эммануилъ Сведенборгъ. О немъ разказывали множество явленій и чудесъ самаго удивительнаго свойства. И при томъ нѣкоторыя изъ нихъ казалось были до такой степени подтверждены достовѣрными свидѣтелями и показаніями, что даже скептики принуждены были усумниться, можно ли принимать ихъ за простыя сказки. Слава объ его дѣлахъ переходила изъ устъ въ уста. Казалось, что онъ свергъ съ себя обыкновенные границы человѣческаго духа, и что въ отношеніи къ нему пространство и время потеряли свою власть. Силою внутренняго, по видимому безошибочнаго зрѣнія, онъ проникалъ какъ въ пространственную, такъ и во временную даль. Это былъ *визіонеръ* и *пророкъ*, какихъ свѣтъ не видывалъ со временъ библейской памяти: словомъ это былъ *прозорливецъ*, который, казалось, былъ просвѣщаемъ свыше, и имѣлъ даръ предвѣдѣнія отъ Бога, какъ пророки ветхаго и новаго завѣта. Говорили, что даже по-ту-сторонній міръ, царство отшедшихъ духовъ было открыто этому великому провидцу. Онъ могъ будто-бы заклинать умершихъ, обращался съ душами отшедшихъ, какъ съ подобными себѣ существами; они являлись по его вызову, отвѣчали на его вопросы, разсказывали ему такія вещи, которыя могли знать онѣ однѣ, и послѣдствія показали, что Сведенборгъ лучшія свои свѣдѣнія получалъ непосредственно изъ этого міра. Чрезъ его любезное посредство и живые могли безъ всякихъ околичностей обращаться съ душами умершихъ. Даже ради малѣйшихъ домашнихъ мелочей должны были являться умершіе и, по манію Сведенборга, говорить и отвѣчать. Былъ такой случай: кто-то заплатилъ долгъ по счету, но куда-то заложилъ квитанцію; онъ умеръ и жена его должна была бы вторично заплатить по счету, если бы не оказалъ своей услуги Сведенборгъ. То, что мы разказываемъ, не выдумка, а обстоятельство, какъ говорятъ дѣйствительно случившееся. M-me Мартевиль была вдова голландскаго посланника въ Стокгольмѣ; мужъ ея умеръ въ апрѣлѣ 1760, и вскорѣ послѣ его смерти явился золотыхъ дѣлъ мастеръ Кроонъ и требовалъ уплаты за сдѣланную имъ работу; жена была убѣждена, что долгъ заплаченъ, но никакъ не могла найти квитанціи. Сведенборгъ помогъ ей, вызвалъ умершаго, спросилъ его и узналъ отъ него, что онъ заплатилъ долгъ за семь мѣсяцевъ до своей смерти и спряталъ квитанцію въ шкафѣ, находящемся въ одной изъ верхнихъ комнатъ. Все было указано самымъ точнымъ образомъ, и Сведенборгъ при случаѣ сообщилъ это женѣ, какъ будто-бы дѣло шло о самой обыкновенной вещи въ свѣтѣ. Результатъ вполнѣ подтвердилъ все, что онъ сказалъ.

Это обращеніе съ по-ту-стороннимъ міромъ, это полновластное дѣйствіе на души умершихъ, доставили чудотворцу почти божеское почитаніе. Его сравнивали только съ самыми святыми людьми. Что найдена была потерянная квитанція, что ненужно было дважды платить долга золотыхъ дѣлъ мастеру, — это уже само по себѣ было немалою заслугою некроманта. Но чего только не слѣдовало изъ найденной квитанціи? Осязательный фактъ доказалъ здѣсь то, чего не могли вполнѣ достовѣрно доказать аргументы самыхъ спекулятивныхъ головъ: именно—личное существованіе души по смерти, и вмѣстѣ строго опредѣленный видъ и способъ этого существованія. Теперь стало несомнѣнно, что отшедшая душа имѣетъ способность воспоминанія, что она не забываетъ своей здѣшней жизни, что она еще помнитъ даже о своихъ счетахъ. Некроманту было посвящено религіозное почитаніе, современемъ развившееся въ секту и сохранившееся даже до нашего времени. Сведенборгіанцы ссылаются на то, что никакой религіозный догматъ, никакой философскій аргументъ не доставилъ вѣрѣ въ безсмертіе души такого кредита и такой убѣдительности, какъ дѣла ихъ учителя.

О некромантическомъ искусствѣ Сведенборга свидѣтельствуетъ еще другое событіе, которое по своимъ удостовѣреніямъ кажется еще важнѣе чѣмъ первое. Шведская королева слышала исторію съ квитанціею. Какъ ни мало она вѣрила въ возможность случая, она пригласила къ себѣ Сведенборга и дала ему

тайное порученіе, требовавшее общенія съ духами. Это былъ вопросъ, на который не могло отвѣтить ни одно живое существо, кромѣ королевы. Чрезъ нѣсколько дней Сведенборгъ даетъ ей отвѣтъ, и къ величайшему удивленію невѣрующей королевы совершенно вѣрный. Она сама разсказала этотъ случай нѣкоторымъ ученымъ. Мекленбургскій посланникъ въ Стокгольмѣ узналъ его, и письменно сообщилъ австрійскому посланнику въ Копенгагенѣ для публичнаго обнародованія. Время событія — 1761 годъ.

Для самого Сведенборга его обращеніе съ духами нисколько не казалось чѣмъ-нибудь необыкновеннымъ. Едва ли кто зналъ такъ свой собственный домъ, и такъ хорошо могъ въ немъ оріентироваться, какъ Сведенборгъ зналъ устройство и мѣстности по-ту-сторонняго міра. Онъ наполнилъ толстые томы своими подробными описаніями «coelestia arcana» (небесныхъ тайнъ). Эти разсказы изъ по-ту-сторонняго міра были для него тѣмъ же, что для обыкновеннаго туриста описанія его путешествій. Къ такой сверхъестественной привилегіи, позволявшей ему единственное въ своемъ родѣ обращеніе съ міромъ духовъ, присоединялся еще такъ-называемый даръ *двойнаго зрѣнія*, посредствомъ котораго онъ воспринималъ отдаленныя событія дѣйствительнаго міра. То, что совершалось очень далеко отъ него, являлось ему какъ *видѣніе*, такъ отчетливо и обстоятельно, какъ будто бы самъ онъ былъ ближайшимъ очевидцемъ событія. Такія видѣнія возможны и отнюдь не чудесны. Разсказываютъ, что Сведенборгъ, находясь въ Готенбургѣ видѣлъ пожаръ, который въ то самое время (это было 19 іюля 1759 г.) превратилъ въ пепелъ Зюдермальмъ въ Стокгольмѣ. Онъ говорилъ въ точности, когда появилось пламя, какъ оно распространилось, гдѣ его остановили, и всѣ эти показанія дѣлалъ въ обществѣ, въ которомъ по случаю находился. Черезъ два дня пришло изъ Стокгольма извѣстіе о пожарѣ, совершенно согласное съ показаніями Сведенборга.

2) Духовидѣніе въ философіи.

Между тѣмъ какъ слава объ этомъ великомъ визіонерѣ распространяется въ свѣтѣ, Кантъ производитъ свои изслѣдованія о болѣзняхъ головы, и находитъ, что визіонеры заслуживаютъ одно изъ первыхъ мѣстъ въ ряду поврежденныхъ головъ. Сведенборгъ былъ безъ сомнѣнія самымъ важнымъ случаемъ, или (выражаясь съ Бакономъ) прерогативною инстанціею для опроверженія или подтвержденія кантовской теоріи. Кантъ не могъ миновать этого извѣстнаго всему міру явленія изъ области духовной магіи. Выставивъ по поводу жалкаго, неизвѣстнаго козьяго пророка теорію болѣзней головы, онъ долженъ былъ повѣрить ее на Сведенборгѣ. Онъ уже заявилъ свое мнѣніе объ этомъ дѣлѣ, могъ ли онъ теперь не высказать своего сужденія о лицѣ, которое съ величайшимъ успѣхомъ отстаивало это самое дѣло предъ глазами свѣта? Можно себѣ представить, что отъ Канта со многихъ сторонъ добивались мнѣнія о Сведенборгѣ; онъ самъ въ письмѣ къ Мендельсону говоритъ о такихъ обращенныхъ къ нему вопросахъ, на которые онъ находитъ всего удобнѣе отвѣчать публичнымъ объясненіемъ.

Къ этому присоединяется еще высшее философское соображеніе, побудившее Канта писать о Сведенборгѣ: онъ открылъ между визіонеромъ и метафизиками своего времени поразительную параллель, и именно теперь для него было всего удобнѣе провести это сравненіе. Сведенборгъ и метафизики были для Канта, выражаясь поговоркою, двумя мухами, которыхъ онъ могъ убить однимъ ударомъ хлопушки. Со смѣхомъ онъ нанесъ ударъ. Сравненіе было уже въ самомъ основаніи юмористично; нашъ философъ былъ приведенъ имъ въ такое веселое настроеніе, что развилъ его съ большимъ наслажденіемъ и выполнилъ относительно обѣихъ сторонъ съ злорадною безпощадностью. И пророкъ, и метафизики были для него такъ понятны; сознавая превосходство своей высокой ясности, онъ чувствовалъ себя въ такомъ расположеніи къ шуткѣ, что онъ дѣйствительно игралъ съ обоими, и съ вольтеровскимъ остроуміемъ составилъ сатиру, которая въ самомъ тѣсномъ своемъ значеніи была отреченіемъ отъ догматической философіи. Визіонеръ безъ всякаго милосердія былъ подведенъ подъ ту категорію, которая у Канта была уже готова для подобныхъ ему. Метафизики должны

были раздѣлить участь Сведенборга. Въ этомъ смыслѣ Кантъ черезъ два года послѣ своего опыта о болѣзняхъ головы выпустилъ въ свѣтъ «*Грёзы духовидца, поясненныя грёзами метафизики.*» (*)

3) время сочиненій о Сведенборгѣ.

Главный предметъ нашего вниманія естественно составляетъ здѣсь отношеніе Канта къ метафизикѣ. Но напередъ мы должны поближе всмотрѣться въ отношенія его къ Сведенборгу, потому что здѣсь затрогивается вопросъ, вынуждающій насъ установить исторически мнѣніе нашего философа о Сведенборгѣ. Здѣсь мы встрѣчаемся съ жестокою путаницею, которая порождена было слѣпою ревностью и непонятнымъ образомъ нашла приверженцевъ.

Посылая «*Грёзы духовидца*» къ философу Мендельсону, Кантъ въ приложенномъ письмѣ называлъ ихъ «какъ-бы вынужденнымъ сочиненіемъ.» (**) Въ слѣдующемъ письмѣ это выраженіе объясняется. «Такъ какъ я,—пишетъ Кантъ 3 апрѣля 1766 года къ Мендельсону,—своими черезъ-чуръ пытливыми справками о видѣніяхъ Сведенборга и у лицъ, имѣвшихъ случай лично познакомиться съ нимъ, и посредствомъ корреспонденціи, и, наконецъ, посредствомъ чтенія его сочиненій, подалъ поводъ къ разнымъ разговорамъ, то наконецъ увидѣлъ, что я не прежде освобожусь отъ *постоянныхъ вопросовъ*, какъ выложивши наружу все предполагаемое у меня знаніе этихъ анекдотовъ.» Слѣдовательно совершенно достовѣрно, что Кантъ, еще прежде чѣмъ написалъ свою сатиру, многократно переписывался о Сведенборгѣ, отчасти съ тѣмъ, чтобы самому извлечь изъ этого какія-нибудь свѣдѣнія о немъ, отчасти, чтобы отвѣчать на разспросы

(*) Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (anonym). Kgsb. 1766.

(**) Brief an Mendelssohn 7 Feb. 1766. Kant's Sämmtl. Werke. Ausgb. Rosenkranz. Bd. XI. Abth. I. S. 6.

другихъ. Чтобы разъ навсегда покончить съ этимъ дѣломъ и освободиться отъ начинавшей тяготить его переписки, онъ написалъ (прежде всего съ этой цѣлью) сочиненіе, о которомъ идетъ рѣчь. Поэтому весьма вѣроятно, что *послѣ* этого сочиненія, т. е. послѣ 1766 года, Кантъ ничего болѣе не писалъ о Сведенборгѣ, не получалъ никакихъ запросовъ, по крайней мѣрѣ не отвѣчалъ на такіе запросы. Хотя сочиненіе появилось безъ имени автора, но анонимность была слишкомъ прозрачна, и самъ Кантъ вовсе не думалъ строго сохранять ее. Послѣ этихъ недвусмысленныхъ публичныхъ объясненій Канта, кто рѣшился бы быть на столько неделикатнымъ, чтобы просить философа о частныхъ поученіяхъ?

Можно себѣ представить, что Сведенборгъ имѣлъ особенную удачу у женскаго пола, и что Канта часто спрашивали о загадочномъ пророкѣ дамы, съ которыми онъ вообще былъ очень любезенъ. Съ подобнымъ вопросомъ обратилась къ философу дѣвица фонъ Кноблохъ, принадлежавшая къ кругу его личныхъ знакомыхъ. Отвѣтъ Канта сохраненъ Боровскимъ (*). Когда Кантъ писалъ это письмо, то онъ очевидно былъ въ періодѣ своей относящейся къ Сведенборгу переписки, которая со многихъ сторонъ была ведена очень живо, и которую онъ наконецъ рѣшился прекратить «*Грёзами духовидца*». Онъ зналъ ходячіе слухи о Сведенборгѣ, и старался какъ можно ближе подойти къ ихъ источникамъ. Одинъ датскій офицеръ, бывшій когда-то его слушателемъ, сообщилъ ему случай съ шведской королевой; Кантъ желалъ точнѣйшихъ свѣдѣній, и потому писалъ къ самому Сведенборгу; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ обращался къ одному англичанину, съ которымъ познакомился въ Кёнигсбергѣ и который какъ разъ тогда находился въ Стокгольмѣ, съ просьбою прислать извѣстія о Сведенборгѣ. Изъ этого источника Кантъ узналъ разсказанныя нами выше исторіи. Англичанинъ во время своего путешествія былъ и въ Готенбургѣ, и тамъ надежные свидѣтели подтвердили ему видѣніе Сведенборга о стокгольм-

(*) Borowsky. Ueber Imm. Kant. 1. S. 211—225.

скомъ пожарѣ. О томъ, что было узнано этимъ путемъ, Кантъ разсказываетъ потомъ. Въ письмѣ къ Кноблохъ онъ ограничивается однимъ разсказомъ о сведенборговыхъ чудесныхъ исторіяхъ по источникамъ, воздерживаясь отъ собственнаго сужденія. Онъ говоритъ, что не хочетъ судить «о такомъ щекотливомъ дѣлѣ»; вообще, что онъ къ подобнымъ вещамъ относится скептически, а всего охотнѣе отрицательно. Если онъ не можетъ понять ихъ возможности, то онъ не хочетъ также утверждать ихъ невозможности; во всякомъ случаѣ здѣсь свободный просторъ для обмана. Что касается въ частности до Сведенборга, то конечно разсказанные факты по видимому такъ достовѣрны, что трудно сомнѣваться въ нихъ. Впрочемъ самъ онъ недостаточно точно знаетъ это дѣло, а его корреспондентъ не вполнѣ искусенъ въ методѣ распрашивать о томъ, что можетъ пролить всего больше свѣта на такое дѣло. «Я съ нетерпѣніемъ ожидаю,—прибавляетъ онъ,—книги, которую Сведенборгъ хочетъ издать въ Лондонѣ; сдѣлано все что нужно для того, чтобы получить ее тотчасъ, какъ только она выйдетъ изъ печати.»

Это письмо ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить доказательствомъ, что Кантъ когда-нибудь въ своей жизни вѣрилъ въ Сведенборга и его чудесныя дѣянія. Онъ не смѣется надъ ними—вотъ и все. Сравнительно съ грёзами духовидца, скептицизмъ въ письмѣ къ Кноблохъ умѣреннѣе и любезнѣе, потому что письмо обращено къ дамѣ. Нужно также разобрать, кого Кантъ хочетъ пощадить въ этомъ письмѣ, духовидца или дѣвицу. Въ отношеніи къ публикѣ Кантъ не хотѣлъ щадить духовидца. Здѣсь онъ говорилъ какъ о пошлыхъ выдумкахъ и сказкахъ о томъ, что передается въ письмѣ, какъ достовѣрный разсказъ. Эта разница, какъ она ни маловажна, если мы взвѣсимъ обстоятельства обоихъ сочиненій, могла бы быть развѣ тогда замѣчательна, еслибы письмо было написано *позднѣе* сатиры, если бы можно было доказать его позднѣйшее происхожденіе.

Одинъ современный сведенборгіанецъ всѣми силами старался представить такое доказательство какъ «*Дополненіе къ біографіи*

Канта и къ полному изданію его твореній». (*) Сведенборгіанецъ слѣпо предполагаетъ, что Кантъ въ своемъ письмѣ былъ проникнутъ вѣрою въ Сведенборга, что самъ онъ вполнѣ серьёзно вѣритъ въ тѣ вещи, которыя снисходительно называетъ достовѣрными разсказами; между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ Кантъ прямо откладываетъ собственное сужденіе о «такомъ щекотливомъ дѣлѣ», не пристаетъ ни къ какой партіи, если же непремѣнно нужно пристать къ какой-нибудь, то всего охотнѣе становится на отрицательную сторону, не хочетъ вѣрить даже достовѣрнымъ извѣстіямъ, а самъ желаетъ прочитать сочиненія Сведенборга. Кантъ еще ничего не читалъ изъ сочиненій Сведенборга, когда писалъ письмо. Тафель хочетъ доказать, что письмо не могло быть написано прежде 1768 года. Въ 1766 году Кантъ былъ скептикомъ, и иронически отзывался о Сведенборгѣ. Въ 1770 году онъ составилъ тотъ планъ, выполненіемъ котораго была критика чистаго разума. А въ 1768 г. онъ будто бы обратился къ Сведенборгу! Готовый сдѣлаться изъ скептическаго философа критическимъ, Кантъ будто бы не за долго до окончательнаго перехода здѣлался сведенборгіанцемъ: черезъ два года послѣ того, какъ онъ такъ основательно осмѣялъ учителя передъ цѣлымъ свѣтомъ, и за два года до положенія первыхъ основъ критической философіи! Въ самомъ дѣлѣ этотъ достопримѣчательный поворотъ служитъ весьма удивительнымъ дополненіемъ къ жизнеописанію Канта. Только сведенборгіанецъ могъ сдѣлать такое открытіе. Непонятно, какъ оно могло встрѣтить сочувствіе въ другихъ!

У Боровскаго время, когда написано письмо, оказывается 1758 г. Это показаніе невѣрно. Случаи, разсказанные въ пись-

(*) Supplement zu Kant's Biographie und zu den Gesammtausgaben seiner Werke; oder die *von Kant gegebenen Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit und fortdauernde Wiedererinnerungskraft der Seele*. Durch Nachweisung einer groben *Fälschung* in ihrer Unverfälschtheit wiederhergestellt; nebst einer Würdigung seiner früheren Bedenken gegen—so wie seiner späteren Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit. Von D. I Tafel. Stuttg. 1845.

мѣ произошли несомнѣнно между 1759 и 1761 годами. Слѣдовательно письмо не можетъ относиться ко времени до 1761 года; развѣ только самъ Сведенборгъ могъ бы написать его. Точно также не могъ Кантъ написать его *послѣ* 1766 г. Я уже выше привелъ въ пользу этого положенія множество причинъ. Послѣ того какъ Кантъ написалъ безпощадную сатиру на Сведенборга, положимъ кто-нибудь изъ знакомыхъ и близкихъ философу людей спросилъ бы его, что̀ онъ думаетъ о Сведенборгѣ? Ужели же Кантъ отвѣчалъ бы ему обширнымъ посланіемъ, вмѣсто того, чтобы отвѣчать запаснымъ экземпляромъ своего сочиненія? Но зачѣмъ искать другихъ основаній, когда для рѣшенія спорнаго дѣла достаточно *одного*,—находящагося подъ руками и исключающаго всякое противорѣчіе. Когда Кантъ писалъ письмо, онъ *еще ничего* ни читалъ изъ сочиненій Сведенборга. Когда же онъ писалъ сатиру, то прочиталъ *все*, что только могъ достать, прочиталъ такъ много, что наконецъ былъ совершенно прискученъ этимъ; онъ заплатилъ семь фунтовъ стерлинговъ за «coelestia arcana», и такъ былъ раздосадованъ безсмыслицею, которую онъ получилъ, и семью фунтами, которые за нее заплатилъ, что эта досада со своей стороны подбавила соли въ юморъ противъ Сведенборга. Слѣдовательно, можно ли еще сомнѣваться какое изъ двухъ сочиненій позднѣе? Вѣдь сказано совершенно ясно, что «грёзы духовидца» написаны Кантомъ уже когда онъ прочелъ сведенборговы сочиненія, а когда писалось письмо, онъ не читалъ еще *ни одного* изъ нихъ (*).

(*) Коснувшись этого дѣла, я хочу посвятить критикѣ г. Тафеля еще это примѣчаніе. По его мнѣнію, письмо написано послѣ «грёзъ духовидца», и слѣдовательно оно составляетъ послѣднее слово Канта о Сведенборгѣ. Содержаніе этого послѣдняго слова составляютъ «данныя Кантомъ опытныя доказательства безсмертія и сохраняющейся памяти души». Онъ выставляетъ это громкое объявленіе въ заглавіи своего сочиненія. Вотъ сущность его критики; теперь доказательства!

Первое доказательство. Историческія показанія въ «грёзахъ» вѣрнѣе чѣмъ въ письмѣ. Въ письмѣ неправильно обозначены годы све-

Гаманъ раздѣлялъ съ Кантомъ чтеніе Сведенборга, и почувствовалъ такое же отвращеніе отъ него. Онъ сравнивалъ слогъ Сведенборга съ слогомъ Вольфа, и называлъ его чудеса «нѣкоторою трансцендентальною эпилепсіей». Въ 1784 г. онъ писалъ своему другу Шеффнеру: «при переводѣ Сведенборга нельзя составить почти никакого понятія объ особенностяхъ его латинскаго стиля, который дѣйствительно имѣетъ въ себѣ что-то, напоминающее привидѣнія. Такъ какъ нашъ Кантъ выписалъ тогда всѣ произведенія его фантазіи, то я имѣлъ терпѣніе пробѣжать цѣлый эскадронъ толстыхъ томовъ in quarto, въ которыхъ заключается такая отвратительная тавтологія понятій и вещей, что по моему изъ всѣхъ сочиненій едва ли можно бы было набрать болѣе одного листа. За-границей я встрѣтилъ еще прежнее его сочиненіе его de infinito, написанное совершенно въ вольфіански-схоластическомъ вкусѣ. Все чудо я объясняю особаго рода трансцендентальной эпилепсіей, которая кончается критическою пѣною.» (*)

денборговыхъ чудесныхъ дѣяній. Слѣдовательно въ первомъ случаѣ Кантъ болѣе отчетливо зналъ это дѣло, чѣмъ во второмъ. Отсюда по человѣческой логикѣ слѣдуетъ, что «грёзы», какъ сочиненіе болѣе точное по свѣдѣніямъ, написаны позднѣе, чѣмъ письмо. Руководствуясь какою-то другою логикою, Тафель заключаетъ прямо на оборотъ.

Второе доказательство. Въ письмѣ Кантъ говоритъ объ англичанинѣ, которому онъ поручилъ справиться въ Стокгольмѣ о Сведенборгѣ. Этимъ англичаниномъ, по мнѣнію Тафеля, не могъ быть никто иной, какъ купецъ Гринъ, какъ извѣстно одинъ изъ ближайшихъ друзей Канта. Но Кантъ познакомился съ Гриномъ не прежде 1768 г. слѣдовательно и письмо написано не раньше этого времени. Но что, если этотъ англичанинъ былъ *не* купецъ Гринъ? Что если Гринъ былъ не единственный англичанинъ, съ которымъ Кантъ знакомъ былъ въ своей жизни? «Между тѣмъ», говорится въ письмѣ, «я познакомился съ однимъ очень любезнымъ человѣкомъ, англичаниномъ, который провелъ въ Кёнигсбергѣ прошедшее лѣто и т. д.» Этимъ путешествующимъ англичаниномъ могъ быть всякій другой, но только никакъ не купецъ Гринъ, который, какъ извѣстно, постоянно жилъ въ Кёнигсбергѣ.

Третье доказательство. Моральный аргументъ тончайшаго свойства!

(*) Hamann's Schriften (Roth) Th. VII. S. 178 flgd.

4) Духовидѣніе, какъ грёза ощущенія.

Вопросъ Канта относительно сведенборговскихъ чудесныхъ исторій имѣетъ въ виду *возможность* такихъ случаевъ. Возможны ли вообще явленія духовъ? Логически говоря, они возможны, если ихъ понятіе не противорѣчитъ самому себѣ. Поэтому нужно анализировать понятіе явленій духовъ. Этотъ анализъ дѣйствительно открываетъ противорѣчіе, вслѣдствіе котораго понятіе становится немыслимымъ, а самый предметъ невозможнымъ. Духи по своей природѣ не матеріяльны ([1]), слѣдовательно они суть сверхчувственныя существа. Являться внѣ насъ можетъ только воспринимаемое чувственно, слѣдовательно невозможно, чтобы духи являлись. Отсюда еще нельзя заключать о

Въ письмѣ своемъ Кантъ называетъ разсказываемые о Сведенборгѣ анекдоты «достовѣрными разсказами». Въ «грёзахъ» же онъ называетъ ихъ «пошлыми баснями». Если бы «грёзы» явились позднѣе, то Кантъ самымъ жестокимъ образомъ противорѣчилъ бы себѣ «и былъ бы виновенъ въ дерзкой лжи». Какъ будто не остается тоже самое противорѣчіе, написано ли письмо раньше или позднѣе, чѣмъ «грёзы»! Конечно у сведенборгіанца это противорѣчіе только тогда становится «ложью», когда оно обращено противъ Сведенборга. «Упрекъ,—говоритъ Тафель со всею откровенностью,—падаетъ самъ собою и послѣдовательность Канта совершенно спасается, какъ скоро письмо написано позже». Въ такомъ случаѣ Кантъ, значитъ, въ интересѣ Сведенборга отрекся отъ своего мнѣнія, и такое отреченіе послѣдовательно. Совершенно также судитъ католическая церковь объ отреченія еретиковъ. Г. Тафель не долженъ бы имѣть притязанія въ дѣлѣ о вѣрѣ въ Сведенборга судить такъ, какъ судитъ какая нибудь церковь. Его сужденія также неразумны, какъ и его притязаніе. Наконецъ его фанатизмъ прорывается самымъ безсмысленнымъ образомъ. Такъ какъ

([1]) Какъ доказать, что непремѣнно не матеріяльны? Тѣмъ ли, что невидимы? Но многое и матеріяльное невидимо, которое между тѣмъ при извѣстныхъ условіяхъ открывается и становится видимо. Не вѣрнѣе ли думать, что дѣйствительность ограниченнаго духа сама собою требуетъ нѣкоего своего вида, образа? А это уже признаки, могущіе подлежать чувству и проч.—(***Примѣч. духовнаго цензора***).

невозможности существованія духовъ. По крайней мѣрѣ такая невозможность нисколько не утверждается. Но во всякомъ случаѣ въ природѣ духовъ нѣтъ условій, вслѣдствіе которыхъ они могли бы стать предметами чувственнаго воспріятія; во всякомъ случаѣ въ нашей природѣ нѣтъ условій, вслѣдствіе которыхъ мы могли бы воспринимать такіе предметы. ([1])

Если слѣдовательно видѣнія духовъ сами въ себѣ невозможны, то всякаго рода духовидѣніе есть *обманъ*. ([2]) Мы воображаемъ себѣ, что воспринимаемъ внѣ насъ то, что на самомъ дѣлѣ происходитъ только въ насъ самихъ; мы имѣемъ видѣнія, которымъ въ дѣйствительности ни что не соотвѣтствуетъ; однимъ словомъ: мы *грезимъ*. А грезы во время бодрствованія служатъ

кантовская философія противна вѣрѣ въ Сведенборга, то есть вѣрѣ въ сверхчувственное, то нашъ дополнитель-біографъ находитъ совершенно справедливымъ и естественнымъ, что «мы видимъ Канта наконецъ совершенно лишившимся способности понимать сверхчувственное, и кончившимъ свою жизнь въ послѣдствіяхъ чувственной похоти!» И такъ доказанное обращеніе Канта къ вѣрѣ въ Сведенборга нисколько не помогло ему? Или можетъ быть смерть Канта послѣдовала прежде, чѣмъ его обращеніе, и письмо къ дѣвицѣ Кноблохъ написано имъ уже послѣ смерти? Выходъ изъ затрудненія совершенно сведенборгіанскій и вполнѣ достойный нашего критика!

Я уже написалъ все предъидущее, когда благопріятнѣйшій случай въ мірѣ познакомилъ меня съ достоуважаемою дамою, правнукою кантовой знакомой. Добротѣ этой дамы я обязанъ слѣдующимъ документальнымъ свѣдѣніемъ. ***Амалія Шарлотта фонъ-Кноблохъ*** родилась 10 августа 1740 г., и въ 1763 г. вышла замужъ за капитана фонъ-Клингспоръ. Слѣдовательно письмо Канта къ ***дѣвицѣ фонъ-Кноблохъ*** написано ***не позднѣе*** 1763 года. До 1761 г. оно не могло быть написано. По всей вѣроятности письмо относится къ 1763 году; изъ этого числа всего легче можно объяснить неправильное чтеніе 1758. Такимъ образомъ загадка разрѣшается вполнѣ сама собою, безъ содѣйствія Сведенборга и безъ всякаго подлога!

([1]) Да по душѣ мы принадлежимъ къ духовному міру. Со стороны насъ значитъ не невозможно приходить въ общеніе съ міромъ духовнымъ. (***Примѣч. духовнаго цензора***).

([2]) ***Не*** невозможно, слѣдовательно не всякаго рода духовидѣніе—обманъ (***Примѣч. духовнаго цензора***).

*

по **Канту** признакомъ помѣшательства. Чѣмъ отличается состояніе грёзъ отъ бодрственнаго состоянія? Въ послѣднемъ мы познаемъ то, что происходитъ внѣ насъ, и что познають и другіе; въ состояніи же грёзъ, напротивъ, мы воспринимаемъ только наши собственные образы. Когда мы бодрствуемъ, говоритъ Аристотель, то имѣемъ *міръ общій* съ другими, а когда грезимъ, то каждый имѣетъ свой *собственный* міръ. **Кантъ** находитъ это положеніе до того правильнымъ, что признаетъ его и въ обратномъ видѣ: если изъ различныхъ людей каждый имѣетъ свой собственный міръ, то можно утверждать, что они грезятъ. Общій міръ есть чувственный міръ, предметъ нашего опыта, въ предѣлахъ котораго нѣтъ никакихъ явленій духовъ. Слѣдовательно духовидѣніе есть *грёза* и при томъ каждое духовидѣніе безъ исключенія. Если оно грезится на яву, то оно представляетъ состояніе умопомѣшательства. (*)

Если образы нашей фантазіи превращаются въ видѣнія, внутреннія ощущенія во внѣшнія, то грезитъ ощущеніе. Если же мы образы нашего разума, извѣстныя его понятія, принимаемъ за дѣйствительныя вещи, то грезитъ нашъ разумъ. Есть *грёзы ощущенія*; есть, можетъ быть, и *грёзы разума*; духовидѣніе принадлежитъ къ первому роду грёзъ, а метафизика, можетъ быть, ко второму роду.

Обманчивое воображеніе, превращающее мечту въ чувственно-воспринимаемое явленіе, легко можетъ быть слѣдствіемъ болѣзненнаго повреждения. «Предположимъ,—говоритъ **Кантъ**,—что, вслѣдствіе какого-нибудь случая или болѣзни, извѣстные органы мозга такъ искажены и выведены изъ своего надлежащаго равновѣсія, что движеніе нервовъ, гармонирующихъ въ своихъ сотрасеніяхъ съ нѣкоторыми фантазіями, совершается по направленію такихъ линій, которыя, будучи продолжены, перекрещиваются внѣ мозга; въ такомъ случаѣ focus imaginarius будетъ внѣ мыслящаго субъекта, и образъ, произшедшій изъ одного воображенія, будетъ представляемъ какъ предметъ, который бы предлежалъ внѣшнимъ чувствамъ». «Потому,—продолжаетъ онъ,—

(*) Ср. Bd. III T. III Hptsth. I. S. 75.

я нисколько не обвиню читателя, если онъ, вмѣсто того, чтобы видѣть въ духовидцахъ согражданъ инаго міра, коротко и ясно запишетъ ихъ въ кандидаты больницъ, и такимъ образомъ освободитъ себя отъ всякаго дальнѣйшаго изслѣдованія». Такъ **Кантъ** смотритъ на адептовъ царства духовъ. Онъ возвращается къ своему слабительному: «если нѣкогда считали нужнымъ *сожигать* нѣкоторыхъ изъ подобныхъ лицъ, то теперь совершенно достаточно *дать имъ слабительнаго*» (*). Видѣнія **Сведенборга** суть ничто иное, какъ грёзы духовидца, котораго нужно принимать за душевно-больнаго, и трактовать сообразно съ этимъ.

5) Метафизика—грёза разума.

Въ извѣстныхъ отношеніяхъ и системы нѣкоторыхъ философовъ можно сравнить съ химерами мечтателей и визіонеровъ. Извѣстное дѣло, что каждый философъ имѣетъ свою собственную систему, что эти системы исключаютъ другъ друга, что изъ множества мыслителей каждый живетъ въ своемъ собственномъ мірѣ, который принимаетъ за истинно дѣйствительный. Здѣсь близка опасность принять воображаемый міръ за дѣйствительный, и такимъ образомъ потеряться въ мірѣ грёзъ. Развѣ онтологія не была заключеніемъ отъ возможности къ дѣйствительности? Развѣ она не хотѣла изъ простаго понятія вещи доказывать ея бытіе? Развѣ она не превращаетъ понятія въ вещи? А что такое подобное воображеніе, какъ не *грёза разума*? Догматическая метафизика считаетъ простыя, нематеріяльныя субстанціи основаніемъ вещей, строитъ изъ нихъ міръ, состоящій изъ однихъ духовныхъ существъ, слѣдовательно міръ, который не есть общій міръ и нигдѣ не существуетъ, кромѣ мнимаго разума его виновниковъ. Этотъ мысленный міръ есть спекулятивная химера. Эти грёзы метафизики суть какъ-бы спекулятивное духовидѣніе,

(*) Тамъ же, S. 83.

въ родѣ видѣній Сведенборга. Если бы эти метафизики были правы, если бы духи были познаваемы, если бы существовалъ міръ духовъ въ общеніи съ нашимъ чувственнымъ міромъ, то явленія духовъ были бы возможны, и нужно было бы только удивляться, почему они такъ рѣдки. Если бы для метафизики было возможно познавать духовъ, то почему бы для Сведенборга было невозможно ихъ видѣть? И тотъ и другая грезятъ,—грезитъ и метафизика съ своими такъ-называемыми раціональными — психологіею, космологіею и проч. Слѣдовательно очень удобно грёзы одного объяснять грёзами другой. Вотъ гдѣ точка совпаденія между визіонеромъ и метафизиками. Мы стоимъ теперь на томъ мѣстѣ, гдѣ Кантъ совершенно покидаетъ прежнюю метафизику, гдѣ онъ съ юморомъ уничтожаетъ ее, какъ будто она уже не заслуживаетъ серьёзнаго опроверженія: такъ свободнымъ онъ чувствуетъ себя отъ ея владычества, такъ твердо убѣжденъ онъ въ ея несостоятельности.

Метафизика грезитъ, уходя въ свой собственный міръ. Общій міръ есть чувственный, а познаніе его есть *опытъ*. Мнимое познаніе сверхчувственнаго міра есть греза. Метафизика грезитъ, потому что она не есть опытная наука. Метафизика и опытная наука относятся между собою также, какъ воображаемый міръ къ дѣйствительному; онѣ противоположны одна другой, и взаимно отрицаютъ себя. Чѣмъ прилежнѣе изучаемъ мы дѣйствительный міръ, тѣмъ менѣе мы заботимся о другихъ мірахъ, и на оборотъ. «Нагляднаго познанія иного міра можно достигнуть здѣсь не иначе, какъ лишившись части того разумѣнія, которое нужно для познанія присущаго намъ міра. Да не знаю, совершенно ли свободны отъ этого крутаго условія извѣстные философы, которые столь прилежно и глубокомысленно направляютъ свои метафизическія стекла на тѣ отдаленныя страны и разсказываютъ намъ о нихъ чудесныя вещи; по крайней мѣрѣ не завидую ихъ открытіямъ; я боюсь только того, чтобы какой-нибудь человѣкъ съ здравымъ смысломъ и безъ большой тонкости не намекнулъ имъ на отвѣтъ, сдѣланный Тихо-де-Браге его кучеромъ, когда тотъ во время ночной поѣздки думалъ по звѣздамъ найти кратчайшій путь: «добрый господинъ! вы можетъ быть

очень хорошо понимаете все на небѣ, но на землѣ вы совершенный дуракъ.» (*)

IV. *Метафизика, какъ критика разума.*

До сихъ поръ Кантъ старался занять посредствующее положеніе между метафизикою и опытною философіею, между идеализмомъ и реализмомъ; теперь онъ оставляетъ это положеніе. Теперь онъ рѣшительно становится противъ метафизики, на сторону опытной философіи, и притомъ даже до крайнихъ ея выводовъ. Онъ навсегда покончилъ съ вольфовскою философіею. Нѣмецкіе метафизики, Вольфъ и Крузіусъ, были только воздушные строители мысленныхъ міровъ. «Будемъ терпѣливы, противорѣча ихъ видѣніямъ,—говоритъ Кантъ,—и переждемъ пока эти господа нагрезятся до конца». Они грезятъ, но скоро пробудятся. Придетъ время, когда философы опять станутъ жить въ общемъ мірѣ, и философія сдѣлается такою же точною наукою, какою всегда была математика. Это важное событіе не можетъ уже затянуться надолго, если вѣрить извѣстнымъ примѣтамъ и предзнаменованіямъ, начавшимъ съ нѣкотораго времени появляться на горизонтѣ науки.» (**)

Если же метафизика *не* можетъ быть познаніемъ сверхчувственнаго, то чѣмъ ей остается быть? Или она совершенно совпадаетъ съ опытомъ, или же чѣмъ она можетъ быть въ отличіе отъ опыта? Изъ познанія сверхчувственнаго, чѣмъ она была до сихъ поръ, метафизика прежде всего станетъ ученіемъ о невозможности такого познанія; она станетъ ученіемъ о томъ, что человѣческое познаніе возможно единственно чрезъ опытъ. Она излагаетъ, съ одной стороны, невозможность сверхчувственнаго, а съ другой, возможность чувственнаго знанія. Такимъ образомъ метафизика становится *наукою о предѣлахъ*

(*) Тамъ же, S. 75.

(**) Тамъ же, S. 76.

человѣческаго разума (*). Въ этомъ видѣ, она не совпадаетъ ни съ какою отдѣльною наукою, не превращается въ опытъ, а какъ руководительная нить, какъ регулятивъ, сопровождаетъ каждое человѣческое познаніе; она становится, по выраженію Канта, «*сопутницею мудрости.*» (**) Какъ такая предусмотрительная сопутница, она будетъ обуздывать нашу любознательность, постоянно напоминая нашему познанію о предѣлахъ, которыхъ оно не должно переступать, и объ естественныхъ его условіяхъ. Внѣ этихъ предѣловъ существуетъ только кажущаяся наука и пустое умничанье. Внутри ихъ находится возможное, ограниченное опытомъ познаніе. Оставаясь въ согласіи съ условіями человѣческой природы, сама наука станетъ естественною и простою. Въ возстановленіи этой-то простоты человѣческаго знанія,—той «*мудрой простоты*», которая отвергаетъ преувеличенное и поддѣльное образованіе, и заключается, по мнѣнію Канта, цѣль метафизики. Мы видимъ, Кантъ здѣсь согласуется съ Руссо. Въ желаніи сообразнаго съ природою упрощенія человѣческаго знанія Руссо дѣйствительно былъ ближайшимъ и вліятельнѣйшимъ предшественникомъ Канта. Его ученія предшествовали кантовскимъ также, какъ темное представленіе предшествуетъ ясному, инстинктъ—познанію.

Замѣтимъ, что здѣсь открываются первыя указанія на будущія изслѣдованія Канта. Если нужно познать предѣлы человѣческаго разума, то это можно сдѣлать только посредствомъ изслѣдованія самаго человѣческаго разума и его способностей. А именно въ этомъ изслѣдованіи и состоитъ *критическая* философія. Если метафизика есть «наука о предѣлахъ человѣческаго разума», то она есть уже не познаніе вещей, а наука объ этомъ познаніи. Въ этой точкѣ критическая философія отличила себя отъ догматической.

Кромѣ того уже опредѣлено, чѣмъ метафизика не можетъ быть *ни въ какомъ* случаѣ. Она невозможна, какъ познаніе сверхчувственнаго, какъ онтологія; она должна изслѣдовать опытъ, но не переступать его; слѣдовательно нѣтъ никакаго

(*) Тамъ же, S. 105.
(**) Тамъ же, S. 107. Praktischer Schluss der ganzen Abhdlg.

познанія о предметахъ находящихся внѣ опыта, о сущности вещей,—никакой раціональной психологіи, космологіи, теологіи. Этимъ выраженъ результатъ, къ которому приходитъ критическая философія въ своей отрицательной части. При изслѣдованіи того, какъ возникла въ умѣ Канта критика чистаго разума, очень важно знать, какой изъ ея результатовъ былъ найденъ раньше другихъ? Это былъ тотъ результатъ, который самою критикою доказанъ послѣ всѣхъ: именно, невозможность метафизики сверхчувственнаго.

V. *Мораль независимо отъ метафизики.*

Кантъ хорошо зналъ, что это искомое познаніе сверхчувственнаго міра внѣ опыта вытекаетъ не изъ одной школьной философіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ, и всего тверже, основывается на извѣстныхъ *практическихъ* потребностяхъ, лежащихъ въ глубинѣ человѣческой природы. Невольно мы располагаемся въ пользу науки, тѣсно связанной съ нашими надеждами на по-ту-стороннюю жизнь. Такимъ образомъ Канту прямо представляется вопросъ: какимъ образомъ философія, отрицающая всякое познаніе сверхчувственнаго, раздѣлается съ тѣми практическими потребностями, которыя являются самыми сильными опорами противъ ея доводовъ? Онъ замѣчаетъ споръ, рождающійся здѣсь между теоретическимъ и практическимъ разумомъ, между умозрѣніемъ и моралью; отрицая сверхчувственное, какъ предметъ спекулятивнаго познанія, онъ хочетъ сохранить его, какъ предметъ нашего практическаго интереса. «Вѣсы разума не совершенно безпристрастны и то плечо ихъ, на которомъ стоитъ надпись: «*надежда на будущее*», имѣетъ механическое преимущество, вслѣдствіе котораго даже легкіе доводы, падающіе на принадлежащую къ нему чашку, заставляютъ на другой сторонѣ подыматься кверху доводы, имѣющіе сами по себѣ гораздо больше вѣса. Вотъ единственная неправильность, которой я не могу устранить, да и въ самомъ дѣлѣ никогда не желаю устранять. И такъ я признаю, что всѣ разсказы объ явленіяхъ умершихъ душъ или о вліяніяхъ духовъ, и всѣ теоріи о вѣроятной природѣ духовныхъ существъ и ихъ связи съ нами, имѣютъ замѣтный вѣсъ

только на чашкѣ надежды, въ умозрѣніи же оказываются состоящими изъ одного воздуха.» (*)

Но какимъ образомъ можетъ вообще существовать *мораль* безъ познанія сверхчувственнаго? Съ уничтоженіемъ такого познанія уничтожается и всякое научно-обоснованное убѣжденіе въ безсмертіи души, въ нѣкоторомъ будущемъ воздаяніи. Если я незнаю того, что всякое зло наказывается, то что мнѣ мѣшаетъ дѣлать зло? Что побуждаетъ насъ дѣлать добро, какъ не твердая надежда на будущую награду, на по-ту-стороннее возмездіе? Слѣдовательно, не основывается ли вся нравственная дѣятельность на вѣрѣ въ будущее воздаяніе,—въ бытіе души по смерти? Кантъ усердно старался устранить это опасеніе и обезопасить мораль отъ всѣхъ научныхъ сомнѣній.

Отрицаніе метафизики сверхчувственнаго подвергаетъ опасности и мораль только при двухъ условіяхъ: во-первыхъ, если мораль основывается единственно на вѣрѣ въ сверхчувственный міръ, и во-вторыхъ, если эта вѣра опирается на разумное познаніе. Но, спрашивается, такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Кантъ отрицаетъ не бытіе сверхчувственнаго, а только его познаніе. Ясное познаніе не составляетъ единственнаго вида убѣжденія. Мы легко можемъ *вѣрить* въ извѣстныя вещи, какъ бы мало ни знали ихъ. Вѣра основывается вовсе не на наукѣ. Такимъ образомъ вмѣстѣ съ метафизикою сверхчувственнаго еще не отрицается вѣра въ сверхчувственное.

Вѣра есть нѣкоторая форма нашего мнѣнія, нѣкоторое предположеніе (хотя не научнаго, но) теоретическаго свойства. Но человѣка дѣлаетъ нравственнымъ никакъ не какое-нибудь теоретическое предположеніе; такое предположеніе не можетъ быть основаніемъ морали. Скорѣе моральныя предписанія суть непроизвольные, живущіе въ человѣческомъ сердцѣ законы, вслѣдствіе которыхъ мы нравственно чувствуемъ и поступаемъ. И такъ какъ мы чувствуемъ понужденіе поступать добродѣтельно, то поэтому только и вѣримъ въ нѣкоторый моральный міровой порядокъ, который не можетъ существовать безъ вѣчной жизни

(*) Träume eines Geistersehers. Bd. III S. 84. Theoret. Schluss.

и будущаго воздаянія. Слѣдовательно ни наша вѣра въ сверхчувственный міръ не основывается на метафизическомъ познаніи, ни наша мораль на вѣрѣ. Оба условія, о которыхъ мы говорили, не имѣютъ мѣста. Скорѣе вѣра основывается на морали. Изъ моральной природы человѣка, обнаруживающейся въ нравственной дѣятельности, слѣдуетъ моральная вѣра, а отсюда слѣдуютъ соотвѣтственныя понятія вѣры. Сердце даетъ предписаніе разуму, а не наоборотъ. «Кажется сообразнѣе,—говоритъ Кантъ,—съ человѣческой природою и чистотою нравовъ основать ожиданіе будущаго міра на ощущеніяхъ благонравной души, чѣмъ, на оборотъ, ея поведеніе на надеждѣ иного міра. Такова и на самомъ дѣлѣ моральная вѣра, что ея простота можетъ стать выше разныхъ тонкостей пустаго умничанья. Предоставимъ умозрѣнію и попеченію праздныхъ головъ всѣ громкія ученыя построенія о столь отдаленныхъ матеріяхъ. Въ дѣйствительности они нисколько не важны, и минутный перевѣсъ основаній за или противъ нихъ, можетъ конечно имѣть значеніе для школъ, но едвали рѣшаетъ что нибудь о будущей судьбѣ праведнаго.» (*)

Въ этомъ мѣстѣ мы уже ясно замѣчаемъ зародышъ позднѣйшихъ развитій кантовскаго нравственнаго и религіознаго ученія. Указываемъ, какъ на особенно значительные, именно на три пункта: 1) Если всякая вѣра въ сверхчувственный міръ основывается на нравственной дѣятельности, то и религія не будетъ имѣть никакаго существеннаго и истиннаго содержанія, кромѣ чисто моральнаго: она выдѣлитъ изъ себя всѣ прочіе составныя части, или какъ чуждыя, или какъ ничего незначущія, или какъ вредныя. Мѣсто естественной религіи займетъ *моральная*, которая есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ теологія. 2) Эта моральная вѣра, въ томъ видѣ, какъ Кантъ представилъ ее въ своей «религіи въ предѣлахъ чистаго разума», основывается не на какомъ либо научномъ познаніи, не на какомъ либо теоретическомъ убѣжденіи, а единственно на нравственной жизни и практическомъ убѣжденіи въ ея необходимости. Не теоретиче-

(*) Тамъ же, S. 111.

скій, а *практическій разумъ* составляетъ основаніе религіозной вѣры. 3) Отсюда слѣдуетъ, что самъ практическій разумъ независимъ отъ теоретическаго, что онъ, какъ воля или нравственная способность, устраняетъ и нарушаетъ тѣ предѣлы, въ которыхъ держится и которыхъ никогда не переступаетъ разумъ, какъ познавательная способность; что, слѣдовательно, практическому разуму принадлежитъ превосходство, которое даетъ ему, сравнительно съ теоретическимъ разумомъ, «*первенство*» между духовными способностями. Это первенство, уже здѣсь поставленное на видъ, будетъ доказано въ «*Критикѣ практическаго разума.*»

Но, если познаніе сверхчувственнаго не имѣетъ никакого вліянія на нашу нравственную дѣятельность, то оно теряетъ и единственную пользу, которую могло имѣть, и изъ за которой можно бы было остерегаться отрицать его. Оно является теперь столько же ненужнымъ и безполезнымъ для нашей нравственности, сколько невозможнымъ для нашего ума. Отъ этой метафизики мы можемъ отвернуться съ полнымъ равнодушіемъ. Отсюда слѣдуетъ, что Кантъ, если и былъ когда нибудь скептикомъ, то уже никакъ не на счетъ нравственности.

VI. *Причинность, какъ опытное понятіе.*

Въ это время, когда онъ совершенно отрицаетъ познаніе сверхчувственнаго, какъ относится Кантъ къ возможности познанія вообще? Могло бы вѣдь случиться, что основаніе, съ котораго отрицается возможность этаго метафизическаго познанія, уничтожаетъ вмѣстѣ и *всякое* метафизическое познаніе, и въ такомъ случаѣ настоящая точка зрѣнія Канта въ этомъ пунктѣ ощутительно отличалась бы отъ позднѣйшей критической. И такъ, почему Кантъ считаетъ невозможнымъ, чтобы мы были въ состояніи познавать духовъ и когда-нибудь разрѣшить вопросы о свободѣ, предопредѣленіи, будущемъ и т. д.?—Потому, что совершенно невозможно понять общеніе духовъ и тѣлъ, связь тѣхъ и другихъ, ихъ взаимное причинное вліяніе. Потому, что вообще невозможно посредствомъ одного разума познать

причинную связь вещей. Вотъ собственныя слова Канта: «Какимъ образомъ нѣчто можетъ имѣть причину или силу, этого никогда нельзя усмотрѣть посредствомъ разума; эти отношенія должны быть принимаемы единственно изъ опыта: ибо законъ нашего разума простирается только на сравненіе по тожеству или противорѣчію. Но какъ скоро нѣчто есть причина, то чрезъ это нѣчто полагается нѣчто другое, и слѣдовательно здѣсь нельзя найти никакой связи въ силу совпаденія; равно какъ, если я это же самое *не* признаю причиною, то здѣсь никакъ не является противорѣчія; ибо нѣтъ ничего противорѣчиваго въ томъ, что, если полагается нѣчто, то нѣчто другое должно быть уничтожено. Что моя воля движетъ мою руку, это для меня нисколько не понятнѣе того, какъ если бы кто сказалъ, что она можетъ также удержать мѣсяцъ въ его теченіи; вся разница здѣсь въ томъ, что первое явленіе я испытываю, а послѣднее никогда не подлежало моимъ чувствамъ.» (*) Совершенно также судилъ Гелинксъ, окказіоналистъ.

Такимъ образомъ спеціальный вопросъ о познаваемости связи или причинной зависимости души и тѣла Кантъ сводитъ на общій вопросъ о познаваемости причинной связи вообще, и слѣдовательно о возможности понятія причинности. И здѣсь онъ снова берется за нить того изслѣдованія, которое привело его сочиненіе объ отрицательныхъ величинахъ къ выводу, что понятіе реальнаго основанія есть неразрѣшенная задача. Въ письмѣ къ Мендельсону, касающемся сочиненія о Сведенборгѣ, Кантъ именно такъ представляетъ ходъ своего изслѣдованія, что спеціальная задача, къ которой подалъ поводъ духовидецъ, разрѣшается въ общую задачу познанія. «По моему мнѣнію все дѣло въ томъ, чтобы отыскать данныя для задачи, *какимъ образомъ душа присуща въ мірѣ какъ матеріяльнымъ натурамъ, такъ и другимъ одного съ нею рода?* Для разрѣшенія этого вопроса нужно узнать силы души, образъ ея дѣйствія и страданія. Какъ возможно такое познаніе? Очевидно не чрезъ опытъ.

(*) Тамъ же. S. 108.

Слѣдовательно, спрашивается: возможно ли само въ себѣ вывести посредствомъ разумныхъ сужденій а priori эти силы духовныхъ субстанцій? Это изслѣдованіе разрѣшается въ другое, именно: можно ли *посредствомъ умозаключеній найти первичную силу,* т. е. *первое основное отношеніе причины и дѣйствія; и такъ какъ я убѣжденъ, что это невозможно, то, если эти силы не даны мнѣ въ опытѣ, слѣдуетъ, что они могутъ быть только вымышлены.*» (*)

Если же такимъ образомъ причинность есть понятіе только почерпнутое изъ опыта, то о причинной связи вещей нѣтъ никакого иного познанія, кромѣ опыта, и слѣдовательно никакого необходимаго и общаго, и въ этомъ смыслѣ никакого метафизическаго познанія. Такимъ образомъ Кантъ относится отрицательно не только къ метафизикѣ сверхчувственнаго, но въ сущности ко всей метафизикѣ, ко всему догматическому познанію вещей: онъ *скептикъ.* Вмѣстѣ съ грёзами духовидца и вся метафизика подходитъ теперь подъ скептическую точку зрѣнія, не касающуюся только нравственной области. Въ своемъ письмѣ къ Мендельсону онъ открыто высказываетъ этотъ скептицизмъ. «Что касается запаса знанія, который въ этомъ родѣ публично выставляется на продажу, то вовсе не изъ легкомысленнаго непостоянства, а вслѣдствіе долгаго изслѣдованія, я, въ отношеніи къ нему, не нахожу ничего разумнѣе, какъ снять съ него догматическую одежду и отнестись скептически къ установленнымъ прежде взглядамъ, что хотя имѣетъ только отрицательную пользу, но приготовляетъ къ положительной; ибо здоровый, но еще неиспытанный умъ нуждается для пріобрѣтенія понятій только въ *органонѣ,* а призрачныя понятія поврежденной головы нуждаются прежде всего въ *слабительномъ.*» (**) Грёзы духовидца, поясненныя грёзами метафизики, составляютъ это слабительное, которое должно вытѣснить ложную философію; органонъ для истинной философіи будетъ критика чистаго разума.

(*) I. Kant's Werke, Ausgb. Rosenkranz und Schubert. Bd. XI Abth. 1, S. 10.

(**) Тамъ же, S. 10.

VII. *Кантъ на скептической точкѣ зрѣнія. Согласіе съ Юмомъ.*

Пока Кантъ еще не критическій философъ, а скептическій, самымъ рѣзкимъ образомъ согласный съ Юмомъ. Вотъ та точка, когда Кантъ вполнѣ сходится съ Юмомъ. Со времени своего опыта объ отрицательныхъ величинахъ, онъ явно стремился къ Юму; послѣ грёзъ духовидца онъ стремится прочь отъ Юма, переходя отъ скептической точки зрѣнія къ критической. Прежде Кантъ соглашался съ Юмомъ въ *задачѣ* причинности; теперь онъ соглашается съ нимъ и въ *рѣшеніи* этой задачи. Вмѣстѣ съ шотландскимъ философомъ онъ убѣжденъ, что метафизика не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ наукою о предѣлахъ человѣческаго разума, наше познаніе ничѣмъ инымъ, какъ математикою и опытомъ, что все человѣческое знаніе должно ограничиваться тѣмъ міромъ, въ которомъ мы ощущаемъ, что всякая наука сверхчувственнаго невозможна и излишня, что она грезитъ воздушными замками. Вмѣстѣ съ Юмомъ онъ убѣжденъ, что чистый разумъ можетъ сравнивать представленія только по закону тожества и противорѣчія, и слѣдовательно можетъ судить только аналитически, что причинность, понятіе причины или силы есть не разумное, а опытное понятіе. Совершенно также, какъ Юмъ, Кантъ говоритъ: разумъ не въ состояніи понять, какъ что-нибудь можетъ быть причиною или силою; это отношеніе слѣдуетъ единственно изъ опыта.

Послѣ этого, что̀-же еще остается Канту, какъ не возвратить человѣка, подобно Юму, отъ всѣхъ безплодныхъ умозрѣній къ практической и сообразной съ опытомъ жизни, руководителемъ которой служитъ *привычка*? Мыслить и жить сообразно съ привычкою, отказаться отъ всѣхъ мудрствованій о вещахъ, превышающихъ предѣлы опыта, вотъ въ чемъ состоялъ послѣдній выводъ Юма. Точно также думалъ и Кантъ, когда онъ пояснялъ грёзы духовидца грёзами метафизики. «Я заключаю тѣмъ, что̀ Вольтеръ послѣ многихъ безполезныхъ диспутовъ влагаетъ въ уста своего честнаго Кандида: позвольте намъ заботиться о своемъ счастіи, идти въ садъ и работать.»

Спустя восемнадцать лѣтъ, Кантъ въ предисловіи къ своимъ

пролегоменамъ ко всякой будущей метафизикѣ сдѣлалъ слѣдующее заявленіе: «воспоминаніе о Давидѣ Юмѣ много лѣтъ тому назадъ пробудило меня отъ догматическаго сна». Если Кантъ прибавляетъ, что онъ однако же далеко не подчинялся Юму въ его выводахъ, то онъ говоритъ правду только въ томъ случаѣ, если имѣетъ въ виду позднѣйшій періодъ своего сочиненія на ученую степень. Но въ тотъ періодъ, о которомъ у насъ теперь идетъ рѣчь, очевидно Юмъ оказывалъ на Канта не только возбуждающее, но и положительно опредѣляющее вліяніе. Здѣсь Кантъ подчиняется ему даже въ разсужденіи его выводовъ. Иначе *какимъ* же еще выводамъ не подчинялся Кантъ, если онъ, вмѣстѣ съ Юмомъ, признавалъ причинность за понятіе, происходящее изъ опыта или привычки? Теперь Кантъ находится подъ вліяніемъ Юма. Въ заявленіи же, которое онъ сдѣлалъ восемнадцать лѣтъ спустя, онъ стоитъ выше Юма, и притомъ такъ высоко, что едва вспоминаетъ, что когда-то стоялъ ниже его. Это легко понять, если припомнить, какой путь сдѣлалъ Кантъ отъ одного періода до другаго; потому что между «грёзами духовидца», поясненными грёзами метафизики, и «*Пролегоменами ко всякой будущей метафизикѣ*» происходитъ открытіе и выполненіе критики чистаго разума.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

РЕЗУЛЬТАТЪ И ЗАКЛЮЧЕНІЕ ДОКРИТИЧЕСКАГО ПЕРІОДА. ПРИГОТОВЛЕНІЕ И ПЕРЕХОДЪ КЪ КРИТИЧЕСКОМУ. ПОНЯТІЕ ПРИЧИНЫ И ПРОСТРАНСТВА.

Первый, докритическій періодъ Канта, котораго касаются обыкновенно мимоходомъ, былъ нами разобранъ такъ точно и подробно не только потому, что онъ составляетъ весьма длинный періодъ жизни нашего философа, хотя и это обстоятельство для насъ довольно важно, а преимущественно потому, что результаты этого періода составляютъ весьма значительный и прочный задатокъ для критической философіи. Множество чертъ, на которыя въ первый разъ обращаютъ вниманіе въ критической философіи, и которыя потому приписываются ей, какъ будто бы онѣ тамъ въ первый разъ и явились, оказываются вполнѣ развитыми уже въ изслѣдованіяхъ болѣе ранняго времени. Чтобы сдѣлать этотъ фактъ какъ можно очевиднѣе, поставимъ найденные результаты рядомъ, одинъ подлѣ другаго, подобно слагаемымъ, сумма которыхъ и выразитъ намъ совокупную прибыль нашего докритическаго періода. Совершенно ясно, что критика человѣческаго разума прежде всего имѣетъ задачею точное раздѣленіе его способностей, что въ такомъ раздѣленіи заключаются для критическаго дѣла самыя важныя данныя. Мы покажемъ теперь, что именно это раздѣленіе въ существенныхъ пунктахъ сдѣлано было Кантомъ еще прежде, чѣмъ онъ началъ свою критическую философію.

I. *Различіе логической и метафизической познавательной способности.*

Онъ изслѣдовалъ *логическое познаваніе*, и нашелъ, что всякое сужденіе и умозаключеніе есть ничто иное, какъ *уясненіе* понятія, что это уясненіе происходитъ, когда понятіе вполнѣ опредѣляется своими признаками. Итакъ, логическій умъ можетъ познавать понятіе посредствомъ его признаковъ, различая эти признаки. Онъ можетъ *только* сравнивать и анализировать понятія, но не можетъ связывать разнородныхъ понятій. Другими словами, онъ можетъ судить только аналитически, а не синтетически.

Когда дѣло идетъ о познаніи дѣйствительныхъ вещей, то требуется понять ихъ *существованіе* и *необходимую связь*. Необходимая связь состоитъ въ причинности. Но причинность вовсе не есть логическое отношеніе. Ни положительная причина (основаніе, имѣющее слѣдствіемъ, что существуетъ нѣчто другое), не есть логическое тожество; ни отрицательная причина (основаніе, имѣющее слѣдствіемъ что нѣчто другое не существуетъ), не есть логическое противорѣчіе. Точно такъ же и существованіе не есть логическій признакъ. Экзистенціальныя предложенія суть не аналитическія, а синтетическія сужденія. То же самое справедливо относительно всѣхъ сужденій, въ которыхъ нѣчто признается основаніемъ чего-то другаго. Познаваніе вещей называется *реальнымъ познаваніемъ*. Слѣдовательно ясно, что всякое реальное познаваніе судитъ не аналитически, а синтетически. *Слѣдовательно иное дѣло логическое, а иное — реальное познаваніе*, къ которому безъ сомнѣнія принадлежитъ и метафизическое.

Логическая познавательная способность отличается съ двухъ сторонъ: она отличается отъ чувственнаго ощущенія, которое хотя дѣлаетъ различія, но не познаетъ этихъ различій; и отъ реальнаго познанія, которое судитъ не аналитически, а синтетически. Основной законъ всякаго логическаго познаванія есть начало тожества и противорѣчія. Основное понятіе всякаго реальнаго познаванія есть *существованіе* и *причинность*, или законъ реальнаго основанія.

Но существованіе и причина суть *опытныя понятія*. Что существованіе есть опытное, а не разсудочное понятіе, это утверждаетъ Кантъ въ своемъ сочиненіи объ единственно возможномъ аргументѣ для доказательства бытія Божія. Что причинность не есть разсудочное понятіе, онъ показалъ въ своемъ опытѣ объ отрицательныхъ величинахъ; что она есть опытное понятіе, это онъ утверждаетъ въ грёзахъ духовидца, которыя поясняетъ грёзами метафизики. Если же какъ существованіе, такъ и реальная причина суть опытныя понятія, то само собою слѣдуетъ, что *всякое реальное познаваніе состоитъ въ опытѣ*, что всякое познаніе, превышающее опытъ, невозможно, или что̀ тоже: *нѣтъ метафизики сверхчувственнаго*.

Слѣдовательно у Канта уже строго различены способности: чувственнаго ощущенія, логическаго познанія, опыта; или другими словами: чувственность, умъ логическій и умъ эмпирическій. Уже ясно, что посредствомъ одного чувственнаго ощущенія невозможно никакое познаніе, а посредствомъ одного ума никакое реальное познаніе, ни опытъ, ни метафизика.

II. *Различеніе мыслительной и воззрительной познавательной способности. Теорія пространства.*

Метафизика была съ одной стороны отличена отъ логики; съ другой стороны она будетъ отличена отъ математики. Это послѣднее, въ высшей степени важное различеніе Кантъ сдѣлалъ въ академическомъ сочиненіи на премію «*Объ очевидности метафизическихъ наукъ*». Почему методъ математики представляетъ ту характеристическую противоположность методу метафизическихъ изслѣдованій, что можетъ быть *синтетическимъ*? Потому, что математика сама образуетъ свои понятія, именно слагаетъ ихъ; потому, что она построяетъ свои понятія, или, что тоже, потому, что она имѣетъ ихъ въ воззрѣніи. Можно построить понятіе треугольника, но нельзя сдѣлать этого съ понятіемъ причины. Даже, чтобы имѣть понятіе треугольника, *необходимо* построить треугольникъ. Здѣсь-то и открывается различіе между

математическими и опытными понятіями. Математическихъ понятій нельзя бы было построять, или дѣлать наглядными, если бы они не были вполнѣ воззрительны или чувственны. Отсюда очень близко заключеніе, такъ какъ уже даны всѣ посылки для этого заключенія. Математическія понятія вмѣстѣ и совершенно чувственны и совершенно прозрачны или ясны. Ясное пониманіе не можетъ существовать безъ особенной познавательной способности, которая его образуетъ. Слѣдовательно должна существовать *чувственная познавательная способность*, посредствомъ которой осуществляется математика, и которая должна быть строго отличаема отъ способности логическаго и метафизическаго (эмпирическаго) пониманія. Это заключеніе уже такъ близко къ Канту, что въ нѣсколько шаговъ онъ долженъ дойти до него. Какъ только онъ выводитъ это заключеніе, онъ вступаетъ въ критическій періодъ.

Но еще ближе этого заключенія лежитъ другой выводъ, именно тотъ, который является какъ только установилось пониманіе различія между эмпирическими и математическими понятіями. О всѣхъ геометрическихъ величинахъ можно сказать, что онѣ вмѣстѣ и вполнѣ наглядны и пространственны. Но отсюда легко вывести, что сказанное о пространственныхъ величинахъ должно прилагаться и къ самому пространству. Итакъ, пространство не есть ни метафизическое, ни эмпирическое, а также и не логическое понятіе. Слѣдовательно оно не есть слѣдствіе или обнаруженіе матеріяльныхъ силъ; такъ смотрѣлъ на него Кантъ еще въ первомъ своемъ сочиненіи. Оно не производно, а первоначально, «независимо отъ бытія всякой матеріи и даже какъ первое основаніе возможности ея сложенія, есть нѣкоторая особая реальность». Далѣе: оно не есть понятіе, которое я могу составить логически, или эмпирически, потому что всѣ полагаемыя въ пространствѣ различія, напримѣръ верхъ и низъ, правая и лѣвая, передняя и задняя стороны, двѣ совершенно равныя и однако несовпадающія величины, каковы правая и лѣвая рука, образъ и отраженіе и т.д.,—всѣ эти различія не могутъ быть ни уяснены посредствомъ понятій, ни выведены изъ понятій. Это не логическія, а чисто-воззрительныя различія. А то, что справедливо

относительно всѣхъ чисто пространственныхъ различій, очевидно должно быть справедливо и относительно самого пространства. Оно есть не понятіе въ логическомъ или метафизическомъ смыслѣ, а *воззрѣніе* (Anshauung).

При такомъ пониманіи теорія пространства у Канта измѣняется, такъ какъ она не можетъ оставаться лейбницевскою. По Лейбницу пространство признавалось за порядокъ сосуществующихъ вещей, за внѣшнее отношеніе находящихся одна подлѣ другой частей. Очевидно это отношеніе возлѣлежащихъ частей въ правой рукѣ тоже самое, что и въ лѣвой. Если бы слѣдовательно пространство было ничто иное, какъ только это отношеніе, этотъ внѣшній порядокъ, то между правою и лѣвою рукою не было бы никакого пространственнаго различія, и пространство оставляло бы нерѣшеннымъ, правая ли это рука или лѣвая. Ясно, что лейбницева теорія пространства не объясняетъ того, что можетъ быть объяснено единственно изъ природы пространства; здѣсь вполнѣ обнаруживается ея несостоятельность, необходимость ее исправить.

Ученіе о пространствѣ было единственною точкою, въ которой Кантъ еще не вполнѣ отказался отъ понятій прежней метафизики. Новымъ взглядомъ, что *пространство есть первоначальная и причинная реальность, познаніе которой состоитъ въ воззрѣніи*, Кантъ заканчиваетъ свой докритическій періодъ (*). Въ этомъ понятіи пространства онъ уклоняется не только отъ метафизиковъ, но и отъ опытныхъ философовъ и отъ Юма, которые считали пространство эмпирическимъ понятіемъ. Этимъ новымъ понятіемъ Кантъ касается порога критической философіи. Только въ одной точкѣ его понятіе сходится еще съ догматическимъ способомъ представленія: въ томъ именно, что пространство предполагается, какъ существующая реальность. Что пространство *первоначально* и подлежитъ только воззрѣнію, это понятіе правильно. Вопросъ только въ томъ, составляетъ ли

(*) Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum 1768. I.Kant'sWerke. Gesammtausgb. Hartenstein Bd. III. № 111, S. 116—122. Мы говорили здѣсь вкратцѣ, потому что въ слѣдующей книгѣ возвратимся къ подробному изложенію ученія о пространствѣ.

пространство предметъ внѣшняго воззрѣнія, или же оно есть только воззрѣніе? Въ первомъ случаѣ оно реально, а во второмъ *идеально*. Однимъ словомъ здѣсь дѣло идетъ только объ реальности или идеальности пространства. Какъ скоро будетъ понята его идеальность, будетъ положенъ краеугольный камень для новаго зданія критической философіи. Такъ близко сталкиваются въ этомъ понятіи оба періода, докритическій и критическій; такъ далеко отстоятъ они именно здѣсь другъ отъ друга. Ни въ чемъ другомъ нельзя лучше выяснить переходный пунктъ, нельзя точнѣе измѣрить разстояніе того и другаго.

Что сказано о пространствѣ, то нужно будетъ приложить и ко времени, имѣющему одни основныя условія съ пространствомъ. Слѣдовательно можно предвидѣть, что введеніемъ въ критическую философію будетъ *новое ученіе о пространствѣ и времени.*

III. *Теоретическій и практическій разумъ.*

Но намъ нужно указать еще на одинъ уже рѣшенный пунктъ, который въ критической философіи развивается какъ весьма значительная характеристическая черта. Вопросъ касается различенія тѣхъ душевныхъ силъ, совокупность которыхъ образуетъ человѣческій разумъ. Уже различены познавательныя способности: воззрительная и мыслительная, или чувственность, логическій и эмпирическій разсудокъ. Изъ воззрительной познавательной способности вытекаетъ математика, изъ чистаго ума логика, изъ эмпирическаго — реальное познаніе.

Эти духовныя способности одинаковы въ томъ, что всѣ они производятъ познаніе, или пониманіе: поэтому ихъ можно подвести подъ общее имя познающаго или *теоретическаго разума.*

На ряду съ познаніемъ существуетъ воля, которая обнаруживается въ дѣйствованіи по сознательнымъ цѣлямъ, и опредѣляется моральнымъ чувствомъ къ дѣйствованію по высшей и всеобщей цѣли, называемой добромъ. Кантъ все еще полагаетъ основаніе моральной дѣятельности въ томъ чувствѣ, которое, какъ простой инстинктъ человѣческой природы, онъ не подвергаетъ

дальнѣйшему анализу. Онъ еще не отличаетъ моральнаго чувства отъ эстетическаго. Одно только онъ уже высказалъ съ полною ясностію: что всякая моральная дѣятельность совершенно независима отъ какого бы то ни было познанія, что практическій умъ независимъ отъ теоретическаго, что ни въ какомъ случаѣ умъ не производитъ воли, что, слѣдовательно, воля не составляетъ простой функціи нашего представленія. У догматическихъ философовъ воля была всецѣло на помочахъ нашего познанія: она значила тоже, что принятіе или непринятіе, утвержденіе или отрицаніе представленій, и такъ какъ окончательно можно утверждать только правильныя представленія, истинныя понятія, то добро должно было быть полагаемо въ наилучшемъ пониманіи, воля должна была безъ остатка содержаться въ познаніи, словомъ ученіе о нравственности должно было принять тотъ теоретически-эвдемонистическій характеръ, который вообще имѣетъ оно у Спинозы и даже у Лейбница. Первое положеніе его говоритъ: «Высшая твоя цѣль есть твое счастье!» Заключеніе говоритъ: «высшее твое счастье состоитъ въ познаніи!» Итогъ этой моральной философіи таковъ: болѣе всего стремитесь къ правильному пониманію, а все прочее само собою дастся вамъ. Совершенно иначе судитъ Кантъ уже во время своего докритическаго періода. Мы еще прежде указали, какъ заботливо онъ старался о точномъ отдѣленіи моральной сферы отъ совокупности теоретическаго разума. Этимъ раздѣленіемъ познанія и воли уже поставлена задача для особеннаго изслѣдованія нашего практическаго разума. Уже теперь твердо признано, что религія можетъ имѣть свое основаніе въ морали, а мораль никогда не можетъ основываться на наукѣ.

IV. *Различныя духовныя способности и ихъ принципы.*

Такимъ образомъ духовныя способности строго различены и разграничены одна отъ другой, моральныя отъ теоретическихъ, а эти послѣднія между собою. Воззрительная познавательная способность отличена отъ мыслительной; а слѣдовательно матема-

тика отличена какъ отъ логики, такъ и отъ опыта и метафизики. Мыслительная познавательная способность, умъ раздѣленъ на способность разчленять понятія и способность связывать различныя понятія. Первая составляетъ логическій, а послѣдняя эмпирическій умъ. Такимъ образомъ логика отличена отъ познанія вещей. Наконецъ отъ всѣхъ познавательныхъ способностей въ совокупности отличается, какъ способность отъ нихъ независимая, воля и нравственная дѣятельность.

Мы можемъ свести эти различія на простыя основныя понятія. Основныя понятія воззрительной способности суть *пространство* и, прибавляемъ захода впередъ, *время*. Основныя понятія логическаго познанія суть *тожество* и *противорѣчіе*. Основныя понятія реальнаго познанія суть *существованіе* и *причинность*. Наконецъ основное понятіе всей нравственной дѣятельности есть побудительная *цѣль или намѣреніе*.

Всѣ эти различные принципы можно подвести подъ одно общее имя. Пространство есть основаніе всего пространственнаго бытія, всѣхъ пространственныхъ отношеній. Тожество двухъ понятій есть основаніе логическаго утвержденія; а противорѣчіе—логическаго отрицанія. Причинность, какъ принципъ реальнаго познанія, есть основаніе нѣкотораго существованія, нѣкотораго дѣйствительнаго бытія. Но, если что нибудь прежде не существовавшее начинаетъ существовать, то значитъ измѣняется наличное бытіе. Въ такихъ измѣненіяхъ и состоитъ всякое естественное событіе. И такъ причинность есть основаніе дѣйствительнаго измѣненія или реальнаго событія. Наконецъ цѣль есть практическая побудительная причина, основаніе дѣйствія. И такъ эти четыре принципа составляютъ *четыре вида основанія*, или четыре различія закона основанія: основаніе математическое, основаніе логическое, основаніе реальное (эмпирическое или физическое) и основаніе этическое. Это самое различеніе или развѣтвленіе понятія причинности А. Шопенгауеръ назвалъ «четвероякимъ корнемъ закона основанія», и съ этой точки зрѣнія разсматривалъ различныя науки и задачи философіи. Самое это различеніе вовсе не ново: проницательный знатокъ кантовской философіи понялъ его совершенно въ духѣ послѣдней; оно от-

крыто самимъ Кантомъ еще прежде критики чистаго разума. Различіе наукъ есть вмѣстѣ и различіе ихъ принциповъ, или основоположеній. Такимъ образомъ Кантъ сдѣлалъ родовое различіе между математикою, логикою, метафизикою (физикою), и этикою, и строго разграничилъ ихъ основоположенія. Вотъ плодъ его до-критическихъ изслѣдованій.

Выходя отсюда, можно понять задачи критической философіи. Она хочетъ изслѣдовать человѣческій разумъ, и вывести то, что изъ него слѣдуетъ. Она хочетъ объяснить наше познаваніе и дѣйствованіе. Поэтому ея задачи можно выразить такъ: *какъ возможно познаваніе, какъ возможно нравственное дѣйствованіе?*

V. *Первая критическая задача.*

Ближайшая задача ея состоитъ въ разрѣшеніи перваго вопроса. Этотъ вопросъ раздѣляется на слѣдующіе: какъ возможны математика, логика, и реальное познаніе, то есть познаніе вещей, или опытъ и метафизика? Одинъ изъ этихъ вопросовъ не нуждается ни въ какомъ дальнѣйшемъ разрѣшеніи. Возможность логическаго познанія совершенно ясна. Слѣдовательно главными вопросами остаются слѣдующіе два: какъ возможна *математика* и какъ *возможно познаніе вещей* (*опытъ* и *метафизика*)?

Понять возможность какого нибудь явленія значитъ ни что иное какъ представить основаніе, изъ котораго оно слѣдуетъ, то есть изслѣдовать его основаніе. Но основное воззрѣніе математики составляетъ пространство и (прибавимъ) время; основное понятіе всякаго реальнаго познанія —причинность. Слѣдовательно пространство (время) и причинность суть двѣ главныя точки, на которыя необходимо обращается критическое изслѣдованіе. Основные его вопросы таковы: *что такое пространство и время? что такое причинность?* Къ этимъ двумъ вопросамъ прямымъ путемъ приходитъ весь докритическій періодъ, если свести его на его кратчайшую формулу. А критическая философія ближайшимъ образомъ есть ни что иное, какъ разрѣшеніе этихъ вопросовъ. На первый вопросъ Кантъ отвѣчаетъ въ своемъ сочиненіи на ученую степень 1770 г. «De mundi sensibilis et intel-

ligibilis forma et principiis» (*): здѣсь открывается критическая эпоха; разрѣшеніе втораго вопроса во всей его обширности присоединяется къ разрѣшенію перваго въ критикѣ чистаго разума: этимъ завершается критическая эпоха. Познакомить съ содержаніемъ критической эпохи—составляетъ задачу слѣдующей книги.

(*) Ср. съ этою главою мою программу: Clavis Kantiana. Qua via Immanuel Kant phylosophiae criticae elementa invenerit. Commentatio qua professionem phylosophiae ordinariam auspicaturus ad orationem die IX. M. Jan. aud. obs. invit etc. Ienae 1858. Объ отношеніи критической философіи къ философіи опытной ср. de realismo et idealismo. Quam comment ad indcenda tertia saecularia sacre. Univ. Cit Jenensis. O. A. Phil. auctoritate eonsor D. Cuno Fischer etc. Jenae 1858.

КНИГА ВТОРАЯ.

ОСНОВАНІЕ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

КРИТИКА ЧИСТАГО РАЗУМА.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

ЗАДАЧИ И МЕТОДЫ КРИТИКИ РАЗУМА.

ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТІЕ КРИТИЧЕСКОЙ ЗАДАЧИ.

Въ теченіе прежнихъ изслѣдованій Канта, сдѣланныхъ ранѣе 1770 г. и съ каждымъ шагомъ все далѣе отходившихъ отъ догматическаго образа мыслей, уже выяснилась задача новой философіи, и опредѣлилась наконецъ такъ, что метафизика должна быть наукою (не о сверхчувственномъ, а) о предѣлахъ человѣческаго разума. Въ такомъ, еще неопредѣленномъ и общемъ видѣ мы ставимъ эту задачу въ главу слѣдующихъ изслѣдованій. При этомъ мы будемъ на ряду съ систематическимъ ходомъ, въ которомъ Кантъ излагаетъ свои законченныя изслѣдованія, обращать особенное вниманіе на ихъ *генезисъ*,—на то, какъ они въ немъ самомъ постепенно возникаютъ, и въ извѣстномъ порядкѣ слѣдуютъ одно за другимъ. Ибо критика чистаго разума не явилась вдругъ готовою; по этому необходимо рождается вопросъ: какъ она возникла? Какова была естественная и вмѣстѣ историческая послѣдовательность ея задачъ?

Если сравнить человѣческій разумъ съ территоріею, а предѣлы его съ береговою линіею этой территоріи, то можно сказать, что новая философія хочетъ посредствомъ полнаго измѣренія опредѣлить площадь человѣческаго разума; хочетъ, такъ ска-

зать, начертить съ величайшею точностію карту человѣческаго разума.

1) ПРОПЕДЕВТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНІЕ КРИТИКИ.

Различеніе познавательныхъ способностей: чувственность и разсудокъ.

ДИССЕРТАЦІЯ НА СТЕПЕНЬ И КРИТИКА ЧИСТАГО РАЗУМА.

Прежде всего изслѣдуется область разума, предѣлы его познанія. Каждое опредѣленіе границъ въ одно и тоже время нѣчто исключаетъ и нѣчто включаетъ; богъ — Терминусъ, полагая предѣлы собственности, рѣшаетъ въ одно время, что мое и что не мое. Такимъ образомъ опредѣленіе границъ разумнаго познанія имѣетъ двоякую задачу:—показать, какое познаніе возможно посредствомъ разума и какое невозможно. Возможность познанія со стороны разума мы называемъ его *познавательною способностью.* Слѣдовательно нужно опредѣлить, какъ далеко простираются познавательныя способности человѣческаго разума, при чемъ опредѣлится и то, какъ далеко онѣ *не* простираются. Эти познавательныя способности нужно вполнѣ и съ геометрическою точностію измѣрить отъ ихъ источника до самыхъ границъ.

Но для этого прежде всего необходимо одно: нужно знать, *что такое* познавательныя способности, чтобы не начать дѣла ложнымъ въ основаніи предположеніемъ. И здѣсь-то первая точка, въ которой критическая философія поднимается и укрѣпляется противъ догматической. Догматическая философія искала познанія вещей и предполагала способность къ нему. А такъ какъ истинное познаніе, во всѣхъ случаяхъ, можетъ быть только *одно,* то эта философія предполагала, что и познавательная способность, заслуживающая этого имени, существуетъ только *одна.* Но человѣческая природа относится къ вещамъ двоякимъ образомъ,—или чувственно воспринимая ихъ, или мысля. Мы воспринимаемъ впечатлѣніе вещей посредствомъ нашей чувственности; мы понимаемъ ихъ посредствомъ нашего разсудка. Изъ этихъ

двухъ способностей созерцать вещи только *одна* можетъ быть истинною познавательною способностью, но какая? Чувственность, или разумъ? Эта алтернатива рождается вмѣстѣ съ догматическою философіею; здѣсь точка, въ которой изъ общаго предположенія единства познавательной способности съ необходимостью происходятъ противоположныя направленія реализма и идеализма. Реализмъ полагаетъ человѣческую познавательную способность въ *чувственности,* а идеализмъ въ *разумѣ.*

Отсюда видно, какъ въ предѣлахъ догматической философіи опредѣляется различіе между чувственностію и разумомъ. Изъ двухъ способностей только *одна* дѣйствительно въ состояніи произвести познаніе. То, что эта одна можетъ сдѣлать дѣйствительно и въ возможно большемъ совершенствѣ, то другая въ состояніи сдѣлать только въ гораздо слабѣйшей степени. Другими словами: въ предѣлахъ догматической философіи чувственность и разумъ могутъ быть различены только по *степени,* а не по роду, только количественно, а не качественно. Въ этомъ согласны и реалисты и идеалисты; они только становятся здѣсь на противоположныя стороны. Реалисты признаютъ высшую степень познавательной способности въ чувственности, а метафизики въ разумѣ. Первые говорятъ, что самое ясное представленіе есть чувственное впечатлѣніе, а послѣдніе—что самое ясное представленіе есть вполнѣ выясненное понятіе. Для сенсуалиста понятіе или мыслимое представленіе есть ничто иное, какъ послѣдній, еще остающійся, слабый слѣдъ живаго чувственнаго впечатлѣнія,—ослабленное, сдѣлавшееся неяснымъ воспріятіе. Для метафизика чувственное воспріятіе есть ничто иное, какъ темное, еще совершенно неясное и смутное представленіе, которое только въ разсудкѣ выясняется до степени правильнаго выраженія своего предмета. Первые принимаютъ разсудокъ за неясную чувственность, а послѣдніе—чувственность за смутный или темный разсудокъ. И тѣ и другіе, слѣдовательно, различаютъ познавательную способность чувственности и разсудка только по степени ясности.

Что такое различеніе неправильно, Кантъ понялъ по отноше-

нію къ обѣимъ сторонамъ уже въ изслѣдованіяхъ своего докритическаго періода. Мы уже прежде отчетливо указали на эти весьма важныя точки. Въ статьѣ о ложной хитросплетенности четырехъ силлогистическихъ фигуръ, Кантъ говоритъ о логической познавательной способности, какъ о первоначальной, существенно отличной отъ чувственнаго ощущенія, которое хотя различаетъ, но не познаетъ своихъ различій. Здѣсь онъ идетъ противъ сенсуалистовъ. Въ своемъ сочиненіи на премію, объ ясности метафизическихъ наукъ, онъ различилъ метафизическій способъ познанія отъ математическаго тѣмъ, что послѣдній въ состояніи построять свои понятія, т. е. созерцать ихъ или чувственно представлять. Здѣсь въ основѣ математики открыта чувственная познавательная способность, совершенно отличная отъ метафизической. Этимъ онъ идетъ противъ метафизиковъ. Такимъ образомъ, какъ мы показали въ заключительной главѣ нашей первой книги, уже приготовлено все, что необходимо для того чтобы совершенно опровергнуть догматическую теорію человѣческой познавательной способности. — Несправедливо, что чувственность и умъ, какъ утверждали метафизики и вольфіанцы, различаются только какъ смутная и ясная познавательная способность. Если бы это было справедливо, то всѣ чувственныя познанія были бы неясны, а всѣ воззрѣнія ума и метафизическія понятія были бы ясны. Противъ этого вывода свидѣтельствуетъ тотъ простой фактъ, что существуетъ очень много чувственныхъ познаній, которыя совершенно ясны и служатъ даже образцомъ ясности, — именно всѣ геометрическія положенія, а съ другой стороны есть много неясныхъ метафизическихъ понятій, которыя даже никакъ не допускаютъ полнаго разъясненія, каковы наприм. основанные на чувствѣ моральные принципы. Слѣдовательно необходимо придти къ тому выводу, что чувственность и разсудокъ суть познавательныя способности, различныя не по степени, а по роду, что они образуютъ двѣ коренныя познавательныя способности человѣческаго разума. *Различіе дѣлаемое въ такомъ смыслѣ между чувственностью и разсудкомъ составляетъ первый шагъ критической философіи.* Самъ Кантъ въ своемъ пробномъ сочиненіи указываетъ на уче-

ніе о родовомъ различіи обѣихъ познавательныхъ способностей какъ на пропедевтику новой метафизики (*). Вмѣстѣ съ этимъ яснѣе опредѣляется задача критики разума; она раздѣляется на двѣ отдѣльныя задачи, подобно тому какъ самъ человѣческій разумъ раздѣляется на двѣ отдѣльныя познавательныя способности. Первую задачу составляетъ изслѣдованіе чувственности, вторую изслѣдованіе разсудка. Первый вопросъ таковъ: какимъ образомъ посредствомъ чувственности возможно разумное познаніе? Второй — таковъ: какимъ образомъ это познаніе возможно посредствомъ разсудка? Чтобы тотчасъ дать дѣлу опредѣленное имя, все это изслѣдованіе, имѣющее предметомъ условія человѣческаго познанія, называется «трансцендентальною философіею» (**). Она распадается на критику человѣческой чувственности (αἴσθησις) и на критику человѣческаго разсудка, — или на *трансцендентальную эстетику* и *трансцендентальную логику*. Такъ называетъ критика чистаго разума двѣ главныя части своего элементарнаго ученія. Уже въ пробномъ сочиненіи ясно высказывается это различеніе. Предметъ человѣческаго познанія во всѣхъ случаяхъ есть связь или порядокъ вещей, завершающійся въ понятіи цѣлаго, или міра. Предметъ чувственнаго познанія есть *чувственный* міръ, т. е. міръ какъ явленіе или феноменъ; предметъ умственнаго познанія долженъ состоять въ томъ порядкѣ вещей, который существуетъ независимо отъ всякаго чувственнаго усмотрѣнія, слѣдовательно независимо отъ насъ, въ самой природѣ вещей; т. е. міръ, не какъ онъ является, а какъ онъ есть, не какъ онъ нами наблюдается, а толь-

(*) Ex hisce videre est: sensitivum male exponi per *confusius* cognitum, intellectuale per id cujus est cognitio *distincta*. Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa. Prius animadvertimus in sensitivae cognitionis prototypo, *geometria*, posterius autem in intellectualium omnium organo, *metaphysica* etc. — De mundi sensibilis et int. etc. Sectio II § 7.

Scientia vero illi (Metaphysicae) *propaedeutica* est, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali. Ibid. § 8 Vol. III, pg. 194.

(**) См. выше кн. 1. гл. 1 № III. стр. 17.

ко какъ можетъ быть мыслимъ,—однимъ словомъ *міръ мыслимый* (*). А такъ какъ порядокъ и составляетъ форму, то въ этой кантовой диссертаціи идетъ дѣло о формѣ и принципахъ (т. е. объ опредѣляющихъ форму принципахъ) какъ чувственнаго, такъ и мыслимаго міра: de mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis.

Чтобы точнѣе опредѣлить отношеніе этого сочиненія къ критикѣ чистаго разума, мы замѣтимъ, что ученіе объ опредѣляющихъ форму принципахъ чувственнаго міра съ величайшею краткостію и ясностію развиваетъ то, что въ послѣдствіи повторяетъ критика чистаго разума въ своей трансцендентальной эстетикѣ. Сравнительно съ прежними изслѣдованіями это отдѣленіе пробнаго сочиненія (sectio III) непосредственно примыкаетъ къ тому послѣднему сочиненію докритическаго періода, которое трактовало о пространствѣ;—тутъ употреблены тѣ же самые примѣры для доказательства, что пространство и его различія имѣютъ совершенно воззрительный, а не логическій характеръ (**). Сравнительно съ критикою чистаго разума мы находимъ полное согласіе между этою частью пробнаго сочиненія и трансцендентальною эстетикою. Но совершенно иначе относится ученіе объ опредѣляющихъ форму принципахъ мыслимаго міра къ трансцендентальной логикѣ. Разнорѣчіе здѣсь также велико, какъ тамъ согласіе. Отсюда объясняется, почему Кантъ употребилъ болѣе десяти лѣтъ на то, чтобы привести къ концу свою критику. Міровой порядокъ, который существуетъ независимо отъ человѣческаго разума и потому можетъ быть предметомъ только мышленія, а не чувственнаго наблюденія, форма и принципы этого мыслимаго міра, могутъ быть выводимы только изъ Бога, а не изъ человѣческой природы и не изъ природы вещей. Существуетъ Богъ, и онъ, какъ творецъ, есть источникъ міровой гармоніи. Слѣдовательно Богъ является здѣсь единственно возможнымъ принципомъ метафизическаго познанія, и такъ какъ

(*) Sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, *uti apparent*, intellectualia autem, *sicuti sunt*. Ibid. Sect. II. § 4. pg. 131.

(**) Cf. Sectio III. § 15. de spatio C. pg. 143—44.

изъ него ничто не можетъ быть исключено, и отъ него ничто не можетъ быть независимо, то онъ долженъ быть признанъ принципомъ всего человѣческаго познанія, такъ что Кантъ въ этой части своего пробнаго сочиненія очень близко подходитъ къ положенію Малебранша: мы видимъ вещи въ Богѣ. «Впрочемъ мнѣ кажется разумнѣе, — такъ заключается диссертація о мыслимомъ мірѣ,—держаться берега познанія, возможнаго по мѣрѣ нашего разсудка, нежели выплывать въ открытое море мистики, какъ это сдѣлалъ Малебраншъ, взглядъ котораго здѣсь близко граничитъ съ нашимъ, именно что мы все видимъ въ Богѣ.» (*)

Къ возможности нашего познанія можно относиться или догматически, оставляя ее безъ доказательства, или критически, изслѣдуя ее. Если же кто отъ перваго отношенія отказался, а во второе еще не вступилъ, то является двоякая возможность: или мы можемъ отрицать возможность познанія, или признавать ее при посредствѣ Бога, т. е. какъ чудо. Въ первомъ случаѣ является *скептическое* отрицаніе, во второмъ *мистическое* признаніе. Относительно возможности метафизическаго познанія, Кантъ въ своемъ пробномъ сочиненіи уже не относится къ нему скептически, какъ въ грёзахъ духовидца, еще не относится и критически, какъ въ критикѣ чистаго разума, но, готовясь разрѣшить вопросъ критически, подходитъ на своемъ пути близко къ мистикѣ. И такимъ образомъ въ своемъ пробномъ сочиненіи онъ одною ногою прочно и надежно стоитъ на почвѣ критики, между тѣмъ какъ другою шатко касается области мистики. Задача математическаго познанія разрѣшена; задача метафизическаго остается задачею.

Такимъ образомъ намъ нужно отвѣтить на два вопроса: 1) Какимъ образомъ и посредствомъ *какого* соображенія Кантъ пришелъ къ своему новому ученію о пространствѣ и времени или къ трансцендентальной эстетикѣ, прочныя основанія которой положены уже въ пробномъ сочиненіи? 2) Какъ и посредствомъ какого соображенія достигъ онъ трансцендентальной логики,

(*) Cf. Ibid. Sectio IV. § 22. Scholion sub fin. pg. 152.

*

прочныя основанія которой положены только въ критикѣ чистаго разума? Въ первомъ случаѣ мы должны взять ходъ его идей отъ 1768 до 1770 года, а во второмъ отъ 1770 г. до 1771.

Чтобы разрѣшить оба эти вопроса мы остановимся на основномъ вопросѣ всей критической философіи.

II. *Основной критическій вопросъ.*

ФАКТЪ ПОЗНАНІЯ И ЕГО ОБЪЯСНЕНІЕ.

Ни на какой вопросъ невозможно правильно отвѣчать, прежде чѣмъ онъ не будетъ правильно поставленъ и понятъ во всѣхъ пунктахъ. Въ наукѣ все зависитъ отъ того, чтобы уяснить себѣ, въ чемъ заключается задача, и Кантъ сильно упираетъ на то, что онъ отличается отъ всѣхъ прежнихъ философовъ не одними разрѣшеніемъ, а прежде всего постановкою задачи познанія. Онъ имѣетъ полное право считать себя первымъ, правильно понявшимъ и постановившимъ эту задачу. Установленнымъ выше различіемъ двухъ познавательныхъ способностей еще отнюдь не рѣшается то, какимъ образомъ имѣетъ мѣсто фактъ познанія,— этотъ фактъ еще вовсе не объясненъ. Если вообще существуетъ познаніе, то въ немъ играютъ роль двѣ различныя способности нашего разума, каждая свойственнымъ ей образомъ, и для самаго объясненія познанія нужно будетъ изслѣдовать каждую изъ этихъ способностей порознь. Но характеръ какой-нибудь силы или способности можно узнать только изъ ея дѣйствія. Такъ что, въ чемъ состоятъ и что производятъ познавательныя способности, это уяснится только тогда, когда узнáемъ, въ чемъ состоитъ фактъ познанія и его возможность.

Поэтому основной вопросъ критической философіи таковъ: *кáкъ возможенъ фактъ познанія?* Каковы тѣ условія, изъ которыхъ онъ слѣдуетъ? Но въ такой формѣ вопросъ далеко еще не такъ подготовленъ, чтобы отвѣчать на него. Онъ дѣлаетъ нѣкоторыя предположенія, которыя частью проблематичны, частью неизвѣстны. Прежде, чѣмъ должно начаться изслѣдованіе, какимъ образомъ возможенъ фактъ, нужно быть увѣреннымъ, что онъ

вообще возможенъ, что онъ существуетъ. По крайней мѣрѣ въ точныхъ изысканіяхъ, никто не допуститъ себя изслѣдовать такой случай, который можетъ быть принадлежитъ къ области химеръ. Слѣдовательно мы должны поставить предварительный вопросъ: *познаніе вообще составляетъ ли фактъ?* Извѣстно, что эта точка не принадлежитъ къ числу несомнѣнныхъ, и что остроуміе скептиковъ давно уже вмѣстѣ съ возможностью познанія оспаривало и его дѣйствительность. Притомъ этотъ вопросъ не такъ легокъ, чтобы отвѣчать на него безъ всякихъ дальнѣйшихъ околичностей. Если о какой-нибудь вещи нужно рѣшить, существуетъ ли она, то необходимо прежде съ точностію узнать ея признаки. Если мы не знаемъ чтò такое эллиптическія или параболическія линіи, то мы не можемъ отвѣчать на вопросъ, есть ли въ дѣйствительности эллипсисы или параболы. Слѣдовательно прежде всего нужно спросить: *что такое познаніе?*

Итакъ, основная задача критической философіи, при строгомъ взглядѣ на нее разлагается на три вопроса: 1) Чтò такое познаніе? 2) Познаніе есть ли фактъ? 3) Какимъ образомъ возможенъ этотъ фактъ? Вопросы эти поставлены въ такомъ порядкѣ, что послѣдующій можетъ быть поставленъ только тогда, когда разрѣшенъ предъидущій. Весь этотъ пріемъ, которымъ Кантъ начинаетъ свою критику разума, имѣетъ очень много сходства съ ходомъ юридическаго изслѣдованія. Если требуется разрѣшить какой нибудь случай изъ юридической жизни, нужно прежде всего установить со всевозможной точностію самый фактъ. Прежде всего случай устанавляется (*констатируется*), потомъ онъ обсуждается и рѣшается (*дедуцируется*) на юридическихъ основаніяхъ. Канту предстояло рѣшить юридическій вопросъ человѣческаго познанія; онъ хочетъ, выражаясь юридическимъ языкомъ, начать процессъ съ познаніемъ. Первое дѣло въ процессѣ—произвести слѣдствіе; второе — найти рѣшеніе. Слѣдствіе по дѣлу о познаніи производится такъ, что показывается въ чемъ состоитъ познаніе, и что оно дѣйствительно есть. Дѣло рѣшается тѣмъ, что доказывается возможность познанія, т. е. указывается по силѣ какого права оно существуетъ, другими словами оно дедуцируется въ юридическомъ смы-

слѣ. Первый вопросъ есть *Quaestio facti*, а второй *Quaestio juris*. Къ Quaestio facti относятся два первые вопроса: чтò-такое познаніе? и есть ли познаніе? Къ Quaestio juris—третій: какъ возможенъ фактъ познанія?

Установить фактъ вовсе не есть дѣло маловажное, какъ могло бы нѣкоторымъ показаться; для этого во всѣхъ случаяхъ требуется правильное, соотвѣтствующее самому дѣлу наблюденіе, твердое, основанное на знаніи дѣла сужденіе, а этими качествами никто не можетъ обладать безъ образованія и научнаго умственнаго развитія. Чтобы напримѣръ установить какой-нибудь историческій фактъ, т. е. точно опредѣлить, чтò дѣйствительно случилось въ извѣстномъ случаѣ, для этого требуется полное, критическое знакомство съ источниками, свойственное только историку. Чтобы установить какое-нибудь явленіе въ физическомъ мірѣ, какой-нибудь физическій фактъ, для этого требуется не первое попавшееся воспріятіе, а образованный разсудокъ физика, котораго у нефизика нѣтъ. Несвѣдущее наблюденіе невольно исказитъ воспринятый фактъ и неправильно передастъ его. Отъ него нельзя конечно и ожидать правильнаго изображенія дѣла, но можно было бы ожидать, чтобы оно вовсе молчало. Посредствомъ такихъ несвѣдущихъ и потому неправильныхъ наблюденій невѣроятнымъ образомъ искажаются и извращаются понятія о томъ, чтò дѣлается или чтò сдѣлалось. Этимъ путемъ распространяется въ свѣтѣ большая часть заблужденій. Вообще если мы хотимъ съ нѣкоторою увѣренностью изслѣдовать, *почему* что-нибудь дѣлается, то должны сначала узнать, *чтò* именно дѣлается. Въ трудности установить фактъ заключаются источники очень многихъ физическихъ и историческихъ задачъ. Принимать фактъ на вѣру, значитъ поступать догматически; поступать критически значитъ прежде всего спросить, *кто* установилъ фактъ, и съ этимъ уже сообразовать свое сужденіе. Если дѣло идетъ о какомъ-либо юридическомъ случаѣ, то такой фактъ долженъ быть установленъ не иначе, какъ юристомъ. Если дѣло идетъ о фактѣ познанія, то его можетъ установить только философъ, и таковъ именно нашъ случай.

III. *Признаки познанія.*

1) Аналитическія и синтетическія сужденія.

Итакъ, чтò-такое познаніе? Первое опредѣленіе, которое дѣлается въ элементарной логикѣ, говоритъ, что каждое познаніе есть связь представленій, такая связь, въ которой одно представленіе высказывается о другомъ какъ его предикатъ,—положительно или отрицательно. Кратко сказать: познаніе есть *сужденіе*. Между тѣмъ очевидно, что не всякое сужденіе есть вмѣстѣ и познаніе. Никто не станетъ принимать за научныя познанія тѣхъ сужденій, которыя понятны сами по себѣ. Итакъ, при какихъ ближайшихъ условіяхъ сужденіе дѣлается познавательнымъ сужденіемъ? Когда два представленія связываются въ одномъ сужденіи, возможны два случая. Эти представленія или однородны, или различны. Предикатъ или содержится въ субъектѣ какъ признакъ, или нѣтъ. Такъ, напримѣръ, въ представленіи тѣла прямо содержится признакъ протяженности, но нельзя сказать того же о признакѣ тяжести. Если мнѣ не дано ничего, кромѣ представленія тѣла, то и этой данной достаточно для того, чтобы составить сужденіе: тѣло протяженно; но этого не достаточно, чтобы составить сужденіе: тѣло тяжело. Я не могъ бы имѣть представленія тѣла, если бы не имѣлъ представленія протяженности. Когда я говорю, что тѣло протяженно, то я разрѣшаю свое представленіе на его признаки, и опредѣляю его посредствомъ одного изъ нихъ. Это сужденіе *аналитическое*. Напротивъ я очень легко могу имѣть представленіе тѣла, не имѣя представленія тяжести, такъ какъ математическое понятіе тѣла не содержитъ въ себѣ никакого указанія на тяжесть. Чтобы судить, что тѣло тяжело, я долженъ испытать давленіе тѣла, т. е. дѣйствіе, какое одно тѣло оказываетъ на другое. Я не могу имѣть представленія тяжести безъ представленія силы. А одно представленіе тѣла не говоритъ мнѣ ничего о силѣ. Это сужденіе уже не аналитическое. Здѣсь недостаточно опредѣлить представленіе посредствомъ одного изъ его признаковъ, а нужно

связать или синтетически соединить два различныя представленія. Это сужденіе *синтетическое*.

Всѣ сужденія суть или аналитическія, или синтетическія. Аналитическія не расширяютъ моего представленія, а только разъясняютъ его, ближе опредѣляя или истолковывая тоже самое представленіе. Напротивъ синтетическія расширяютъ мое представленіе, связывая различныя представленія и, слѣдовательно, въ предикатѣ прибавляя къ субъекту нѣчто такое, что отнюдь не дано въ простомъ представленіи субъекта. Первыя суть *разъясняющія*, а послѣднія, напротивъ, *расширяющія сужденія*. Всякое познаніе, заслуживающее имени познанія, конечно можетъ состоять только въ расширеніи моего представленія, только въ томъ, что я соединяю различныя представленія, различные факты, и такимъ образомъ постигаю связь вещей. Поэтому мы должны сказать: *всякое познаніе состоитъ въ синтетическихъ сужденіяхъ*.

2) синтетическія сужденія a priori.

Впрочемъ это опредѣленіе еще не есть полное опредѣленіе познанія. Можно сейчасъ же показать, что оно слишкомъ широко, что оно нуждается еще въ одномъ признакѣ, чтобы составить требуемое понятіе. Не всякое синтетическое сужденіе есть въ строгомъ смыслѣ познаніе. Пусть намъ даны различныя представленія А и В; пусть эти представленія будутъ связаны въ сужденіи: А есть В. Но эта связь пусть будетъ такая, которая существуетъ только случайно, слѣдовательно также легко могла бы и не существовать. Пусть это будетъ связь, которая, существуя подъ преходящими условіями, имѣетъ мѣсто въ этомъ случаѣ, но никакъ не во всѣхъ случаяхъ безъ исключенія. Пусть она будетъ случайная и частная, а не необходимая и всеобщая. Каждое познаніе въ строгомъ смыслѣ слова должно быть истиннымъ сужденіемъ. Что-же такое истина, если она не имѣетъ мѣста во всѣхъ случаяхъ безъ исключенія? Если бы углы треугольника не были вѣчно равны двумъ прямымъ, то эта математическая истина никуда бы не годилась. Истинное положеніе

необходимо и всеобще. Поэтому познаніе есть *такое синтетическое сужденіе, которое имѣетъ характеръ необходимости и всеобщности*.

Характеръ всеобщности требуетъ, чтобы вещь во всѣхъ случаяхъ относилась только такъ, а не иначе. Характеръ необходимости требуетъ, чтобы ни въ какомъ случаѣ не могло имѣть мѣста то, что противно дѣлаемому положенію. Между тѣмъ человѣческій опытъ знаетъ всегда только *единичные* случаи. Совершенно невозможно, чтобы онъ обнималъ собою всѣ случаи; напротивъ онъ не даетъ никакого ручательства, чтобы извѣстные ему случаи были всѣ, какіе только существуютъ или могутъ существовать. Даже при наибольшемъ числѣ случаевъ, извѣстныхъ богатому и обширному опыту, сужденіямъ опыта можно приписать всеобщность только сравнительную, а не строгую. Вотъ почему Б а к о н ъ, желавшій основать всякое человѣческое познаніе на опытѣ, очень правильно предостерегалъ опытную науку отъ всеобщихъ положеній, отъ этихъ «axiomata generalissima»!

Сужденіе, почерпнутое единственно изъ опыта, никогда не можетъ имѣть характера необходимости и всеобщности. Другими словами: необходимость и всеобщность *никогда* не могутъ быть даны опытомъ. То, что дано *только* посредствомъ опыта, я получаю извнѣ; по выраженію искусственнаго философскаго языка, данное опытомъ есть datum a posteriori, потому что вытекаетъ изъ воспріятія. Что не дано опытомъ, того я никогда не могу вывести изъ опыта; такъ что, если оно вообще существуетъ, то должно быть дано независимо отъ всякаго опыта, *прежде* его: оно, говоря терминомъ, есть datum a priori, потому что предшествуетъ опыту.

Итакъ, всеобщность и необходимость есть нѣчто *a priori*. Познаніе же должно быть сужденіемъ, которое представляетъ необходимую и всеобщую связь различныхъ представленій, и слѣдовательно есть вмѣстѣ и синтетическое и апріорическое. Однимъ словомъ: *всякое истинное познаніе состоитъ въ синтетическихъ сужденіяхъ a priori*. Вотъ отвѣтъ на вопросъ: что такое познаніе?

IV. *Фактъ синтетическихъ сужденій a priori.*

Второй вопросъ такой: существуетъ ли познаніе? Употребляя найденную формулу, его можно выразить такъ: *существуютъ ли синтетическія сужденія a priori?* Мы отвѣтимъ на этотъ вопросъ, если подвергнемъ изслѣдованію существующія науки и, говоря языкомъ физики, сдѣлаемъ надъ ними опытъ, который бы рѣшилъ: суть ли ихъ положенія синтетическія сужденія *a priori* или нѣтъ? Если мы исключимъ логику, которая, какъ простой анализъ понятій, вовсе не можетъ входить здѣсь въ разсмотрѣніе, то всѣ предметы науки можно раздѣлить на чувственные и нечувственные. Чувственные объекты или производятся нами самими, т. е. мы сами ихъ дѣлаемъ чувственными, построяя ихъ, таковы, напримѣръ, фигура и число; или же они являются намъ какъ извнѣ данныя вещи. Наука о чувственныхъ объектахъ перваго рода есть математика; наука о чувственныхъ вещахъ есть физика; наука о сверхчувственномъ есть онтологія или метафизика въ тѣсномъ смыслѣ.

Слѣдовательно, чтобы окончательно произвести опытъ, нужно допросить эти три науки о томъ: соотвѣтствуютъ ли ихъ сужденія требуемымъ условіямъ? При этомъ, дѣло идетъ только объ ихъ существованіи, а не объ ихъ правомѣрности. Спрашивается только о томъ, существуютъ ли синтетическія сужденія *a priori*, дѣйствительно ли судятъ такимъ образомъ названные науки, а не о томъ, судятъ ли онѣ такъ по *праву?*

1) математика.

Въ геометріи есть аксіома: прямая линія есть кратчайшій путь между двумя точками. Нужно только наглядно представить эту аксіому, чтобы съ совершеннѣйшею ясностію понять, что она справедлива во всѣхъ случаяхъ, что противоположное ей совершенно невозможно, что прямая линія вѣчно составляетъ этотъ кратчайшій путь. Никому не придетъ въ голову сказать, что съ этой аксіомой нужно обращаться осторожно, что сдѣлано

еще недостаточно опытовъ, чтобы распространить ее на всѣ случаи, что можетъ быть случится, что и кривая линія будетъ кратчайшимъ путемъ между двумя точками. Эта аксіома вѣрна, независимо отъ всякаго опыта. Мы знаемъ заранѣе, что она оправдается всякимъ опытомъ. Она есть познаніе *a priori.* Но аналитическая ли она или синтетическая? Вотъ вопросъ, рѣшающій дѣло. Въ понятіи прямой линіи, какъ бы строго и точно мы ни анализировали его, не содержится представленія кратчайшаго пути. Иное представленіе прямизна, иное краткость. Какимъ же, слѣдовательно, образомъ мы переходимъ отъ одного представленія къ другому, такъ что необходимо связываемъ ихъ? Для этого существуетъ только одинъ путь: мы должны провести прямую линію, пробѣжать въ нашемъ воззрѣніи пространство отъ одной точки до другой, и сейчасъ же увидимъ, что между двумя точками существуетъ только *одна* прямая линія, что она короче, нежели всякое другое соединеніе. Мы должны *построить* линію, т. е. перевести понятіе ея на языкъ чувства, или превратить въ воззрѣніе. Слѣдовательно, это сужденіе есть синтетическое: оно есть синтетическое сужденіе *a priori.* Пусть будетъ дано ариѳметическое положеніе: $7+5=12$. Немыслимо, чтобы сумма 7 и 5 когда-нибудь была инымъ числомъ кромѣ 12; это положеніе совершенно необходимо и всеобще: оно есть сужденіе *a priori.* Но аналитическое ли оно или синтетическое? Оно было бы аналитическимъ, еслибъ 12 заключалось въ представленіи $7+5$ какъ признакъ, такъ, чтобы равенство было прямо ясно. Но прямо оно не ясно; $7+5$, субъектъ этого предложенія, говоритъ: *сложи* обѣ величины; предикатъ 12 говоритъ, что онѣ *сложены.* Субъектъ есть задача, а предикатъ есть ея рѣшеніе. Въ задачѣ рѣшеніе не содержится непосредственно. Сумма не заключается въ слагаемыхъ, какъ признакъ въ представленіи. Если бы это было такъ, то вовсе не нужно было бы и считать. Чтобы составить сужденіе $7+5=12$, я долженъ нѣчто прибавить къ субъекту, именно воззрительное сложеніе. Итакъ это сужденіе есть синтетическое: оно есть синтетическое сужденіе *a priori.* Мы констатируемъ такимъ образомъ фактъ, что математика состоитъ въ синтетическихъ сужденіяхъ *a priori.*

2) физика.

Что сказать о *физикѣ?* Физика основывается на нѣкоторомъ положеніи, безъ котораго она не была бы возможна. Это основоположеніе говоритъ: всякое измѣненіе въ природѣ имѣетъ свою причину, т. е. другими словами, всякое измѣненіе есть событіе, предполагающее другое событіе, изъ котораго оно необходимо слѣдуетъ. Физику никакъ не можетъ придти на мысль ставить это положеніе въ зависимость отъ опыта. Ему никогда не можетъ придти на мысль утверждать, что онъ почерпнулъ его изъ опыта, а иначе онъ долженъ бы былъ доказать его посредствомъ опыта. А такъ какъ опытъ никогда не обнимаетъ *всѣхъ* случаевъ, то онъ никакъ не могъ бы сказать: *всякое* измѣненіе имѣетъ свою причину. Онъ не могъ бы выставить это положеніе за основоположеніе. Между тѣмъ онъ его такъ выставляетъ. Онъ признаетъ его въ полномъ убѣжденіи, что въ природѣ никогда не можетъ произойти такого измѣненія, которое бы не имѣло ни какой причины. Подобное измѣненіе уничтожило бы возможность всякой физики. Это положеніе есть положеніе *a priori*. Вмѣстѣ съ тѣмъ оно говоритъ, что два различныя событія связаны необходимымъ образомъ, что второе необходимо слѣдуетъ изъ перваго. Слѣдовательно это положеніе синтетическое; оно есть синтетическое сужденіе *a priori*, которое мы и заявляемъ, какъ фактъ, со стороны физики.

3) метафизика.

Наконецъ намъ нужно разсмотрѣть метафизику, насколько она хочетъ быть познаніемъ о сверхчувственномъ или о сущности вещей, — насколько она, основываясь на одномъ разумѣ, судитъ о субстанціи души, о началѣ міра и свойствахъ Бога. Всѣ эти объекты не могутъ быть чувственно воспринимаемы, они могутъ быть только *мыслимы*; они суть не чувственные объекты, а мысленные предметы, бытіе которыхъ признаетъ метафизика. Мысленный предметъ есть одно представленіе; существо, имѣющее бытіе, есть нѣчто большее. Совершенно иное дѣло, если я представляю себя чѣмъ нибудь, и совершенно иное, если я дѣйствительно то, чѣмъ я себя представляю. Если я говорю о мысленномъ предметѣ, что онъ существуетъ, то я расширилъ представленіе субъекта въ предикатѣ, я судилъ синтетически. Положенія бытія суть всегда синтетическія положенія. И чѣмъ была бы метафизика, если бы сужденія ея не были положеніями бытія! Слѣдовательно сужденія ея суть синтетическія и вмѣстѣ съ тѣмъ апріорическія, такъ какъ они почерпаются не изъ опыта.

Мы констатируемъ тотъ фактъ, что математика, физика, метафизика содержатъ въ себѣ синтетическія сужденія *a priori* не случайно, а вслѣдствіе своей научной природы, что слѣдовательно существуютъ синтетическія сужденія *a priori*. При этомъ мы не рѣшаемъ, имѣемъ ли мы право на такія сужденія, или нѣтъ. Такимъ образомъ *questio facti* разрѣшенъ; а *questio juris*, собственно критическій вопросъ, остается еще рѣшить. Какимъ образомъ возможенъ фактъ познанія? Или переводя этотъ вопросъ на объяснительную формулу: *какимъ образомъ возможны синтетическія сужденія a priori*? Въ такомъ именно видѣ поставлена задача познанія въ главѣ критической философіи. Чтобы разрѣшить эту задачу Кантъ написалъ критику чистаго разума.

V. *Чистое и метафизическое познаніе.*

значеніе метафизики.

Прежде нежели мы приступимъ къ собственно юридическому вопросу познанія, мы должны сдѣлать здѣсь нѣкоторыя поясненія, существенно необходимыя для пониманія кантовской философіи. Познавательное сужденіе вполнѣ опредѣляется двумя признаками: оно есть синтетическое и апріорическое. Первымъ признакомъ оно отличается отъ всѣхъ аналитическихъ сужденій, которыя производитъ логическій разсудокъ, сравнивая и разчленяя понятія. Вторымъ отличается оно отъ всѣхъ эмпирическихъ сужденій, почерпаемыхъ нами изъ воспріятія. Дадимъ этому различію, съ той и другой стороны, соотвѣтствующее обозначеніе.

То познаніе, которое существуетъ *a priori*, т. е. проистекаетъ изъ одного разума, независимо отъ всякаго опыта, мы вмѣстѣ съ Кантомъ называемъ *чистымъ познаніемъ*. Этимъ выражается, что оно не есть эмпирическое. Основные законы логики, законъ тожества и противорѣчія, и все, что изъ нихъ вытекаетъ, суть чистыя познанія, потому что они предшествуютъ всякому опыту; но они не суть дѣйствительныя познанія, потому что они только уясняютъ наши понятія, но не расширяютъ ихъ. Ту математику, всѣ познанія которой суть апріорическія, Кантъ называетъ *чистою математикою* въ отличіе отъ прикладной. Совокупность тѣхъ познаній о природѣ, которыя возможны при помощи одного разума, онъ называетъ *чистою физикою* въ отличіе отъ эмпирической. А такъ какъ по самому духу его критики дѣло идетъ только о возможности чистаго познанія, то спеціальные ея вопросы получатъ слѣдующую форму: какъ возможна чистая математика и чистая физика?

Если же чистое познаніе состоитъ вмѣстѣ и въ синтетическихъ сужденіяхъ, и этимъ самымъ, какъ дѣйствительное или реальное познаніе, отличается отъ логическаго, то такое познаніе Кантъ называетъ *метафизическимъ*. Синтетическія сужденія *a priori* суть сужденія метафизическія. И такъ какъ критика чистаго разума не изслѣдуетъ ничего, кромѣ возможности такихъ сужденій, то весь вопросъ ея въ краткихъ словахъ можно выразить такъ: *возможна ли вообще метафизика, и какъ она возможна*? Относительно этого выраженія, которое на первый разъ всегда вызываетъ нѣкоторое неопредѣленное представленіе, нужно быть весьма осмотрительнымъ, и именно у Канта, употребляющаго его невсегда въ одномъ и томъ же смыслѣ. Здѣсь самое удобное мѣсто строго согласиться въ смыслѣ этого многозначущаго слова. Метафизика въ самомъ обширномъ смыслѣ, есть всеобщее и необходимое познаніе вещей, на сколько оно есть синтетическое познаніе. Въ такомъ смыслѣ отличается она отъ логики, которая не судитъ синтетически, равно какъ и отъ чувственнаго опыта, который не имѣетъ ни необходимости, ни всеобщности. И Аристотель подъ своею πρώτη φιλοσοφία, впослѣдствіи такъ-называемою метафизикою, понималъ науку о послѣднихъ основаніяхъ или принципахъ вещей,

слѣдовательно реальное познаніе *a priori*. Когда Кантъ спрашиваетъ, возможна ли вообще метафизика то разумѣетъ подъ нею совокупность всѣхъ познаній, получаемыхъ посредствомъ чистаго разума, насколько они реальны, т. е. всѣ познанія, исключая логическихъ. Въ такомъ смыслѣ и математику нужно причислить къ разряду метафизическихъ познаній. Но здѣсь существуетъ очевидное различіе, открытое Кантомъ еще прежде. И математика и метафизика суть познанія апріорическія. И та и другая, въ одномъ и томъ же смыслѣ чисты, но не въ одномъ и томъ же смыслѣ реальны. Предметы математики не суть дѣйствительныя вещи. Первыя произведены нами, а послѣднія даны намъ. Въ математикѣ синтезъ сужденій состоитъ въ воззрительномъ построеніи; въ отношеніи же къ дѣйствительнымъ вещамъ онъ состоитъ въ мыслимой связи. Въ обоихъ случаяхъ мы образуемъ познанія посредствомъ синтетическихъ сужденій *a priori*, но самый синтезъ въ томъ и другомъ случаѣ различенъ. Такимъ образомъ математика и метафизика различны, какъ два различные вида познанія; онѣ являются намъ одна возлѣ другой, и основной вопросъ критики раздѣляется на слѣдующіе два: какъ *возможна чистая математика*, и какъ *возможна метафизика*? При такомъ разграниченіи метафизика имѣетъ значеніе познанія *дѣйствительныхъ вещей*, на сколько оно существуетъ *a priori*. Въ этомъ заключается ея отличіе отъ всякаго познанія, основаннаго на одномъ опытѣ. Подъ дѣйствительными вещами можно понимать вопервыхъ вещи, на сколько онѣ намъ являются, и слѣдовательно на сколько онѣ суть чувственныя вещи, а вовторыхъ вещи, на сколько онѣ намъ не являются, слѣдовательно на сколько онѣ суть нечувственныя вещи, неданныя въ нашемъ ощущеніи, сущность вещей, или *вещи въ себѣ*. Сообразно этому и метафизика раздѣляется на познаніе явленій и познаніе вещей въ себѣ. Первое Кантъ называетъ метафизикою явленій, а послѣднее метафизикою сверхчувственною. Возможное дѣло, что изслѣдованіе философа приведетъ его къ результату, по которому первый изъ этихъ видовъ метафизики будетъ признанъ, а послѣдній отвергнутъ. И въ такомъ случаѣ нельзя сказать, чтобы Кантъ отрицалъ метафизику, какъ метафизику, скорѣе

же должно сказать, что онъ призналъ ее въ ея надлежащихъ границахъ. То, что онъ отвергъ, была метафизика въ тѣснѣйшемъ ея смыслѣ, который, правда, многіе принимаютъ за обширнѣйшій.

Другой неразрѣшенный въ буквѣ кантовой философіи вопросъ касается отношенія метафизики къ критикѣ чистаго разума, или различія той и другой. Относительно метафизики, Кантъ объявилъ, что ей не остается никакой иной роли, какъ только стать наукой предѣловъ человѣческаго разума, т. е. критическою философіею. А для критики разума онъ поставляетъ задачею изслѣдовать и объяснить возможность метафизики. Итакъ, что́-же такое критика разума? Сама ли метафизика, или только ея обоснованіе? Какъ будто обоснованіе метафизики, если только оно должно носить имя нѣкоторой опредѣленной науки, можетъ называться иначе, какъ *метафизикой* (такъ какъ оно очевидно будетъ содержать основоположенія или принципы всякой метафизики)! Впрочемъ этотъ вопросъ, составляющій спорный пунктъ въ кантовой школѣ, мы оставляемъ пока въ сторонѣ, потому что его можно съ точностью уяснить и разрѣшить только при обзорѣ всего цѣлаго кантовой философіи. Дѣло идетъ здѣсь не о какомъ-нибудь спорѣ въ словахъ, напротивъ въ этой точкѣ расходятся два существенно различныя пониманія кантовой философіи. Теперь пока будемъ смотрѣть на критику чистаго разума только какъ на процессъ, изслѣдующій и рѣшающій правомѣрность метафизики, какъ на основательное и полное разрѣшеніе вопроса: *возможна ли вообще метафизика, и какимъ образомъ возможна?* Это изслѣдованіе можно считать, если угодно, пропедевтикою, или, какъ выражается самъ Кантъ, пролегоменами къ дѣйствительной метафизикѣ. Оно имѣетъ задачею объяснить возможность метафизики вообще. Дальнѣйшая система имѣетъ задачею выполнить въ подробностяхъ метафизику, какъ и насколько она вообще возможна.

Теперь задача критики разума ясно и полно понята во всѣхъ ея частяхъ. Вопросъ: ка̀къ возможны синтетическія сужденія *a priori*? тожественъ съ вопросомъ: ка̀къ вообще возможна метафизика? Но математику нельзя подчинять метафизикѣ какъ

видъ роду; ее нужно ставить на ряду съ метафизикою, какъ особенный видъ разумнаго познанія. Слѣдовательно нужно спрашивать: *ка̀къ возможна чистая математика, ка̀къ возможна метафизика?* Послѣдній вопросъ согласно сдѣланному выше разграниченію дѣлится въ свою очередь на два: *какъ возможна метафизика явленій (чистая физика)* и *какъ возможна метафизика сверхчувственнаго или вещей въ себѣ?* Возможность чистой математики критика чистаго разума изслѣдуетъ и обосновываетъ въ трансцендентальной *эстетикѣ*; возможность метафизики она изслѣдуетъ въ трансцендентальной *логикѣ*; и именно возможность чистой физики обосновывается въ трансцендентальной *аналитикѣ*, а возможность метафизики сверхчувственнаго (онтологія) опровергается въ трансцендентальной *діалектикѣ*. Эти послѣднія названія будутъ ближе объяснены въ своемъ мѣстѣ. Предварительно мы не опредѣляемъ ничего, кромѣ предметной задачи.

VI. *Методы критики.*

КРИТИКА ЧИСТАГО РАЗУМА И ПРОЛЕГОМЕНЫ.

Индуктивный ходъ Канта и методъ его открытія.

Для разрѣшенія этой задачи соединяются три различныя сочиненія: диссертація на степень 1770 года, «*Критика чистаго разума*» 1781 года и «*Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, какая только можетъ явиться какъ наука*», 1783 года. Въ жизнеописаніи нашего философа мы упомянули о томъ особенномъ поводѣ, которымъ вызвано было это послѣднее сочиненіе (*). Оно содержитъ въ самой краткой, но въ то же время въ самой искусной и ясной формѣ итогъ критики разума, между тѣмъ какъ диссертація на ученую степень вполнѣ и съ точностью разрѣшаетъ только первый вопросъ, касающійся возможности чистой математики. Я говорю нарочно: критика чистаго разума 1781 года, потому что при своемъ изложеніи я принимаю

(*) См. выше книгу I. гл. III № VI. стр. 70.

за руководство *первое ея изданіе*, въ отличіе отъ втораго и слѣдующихъ пяти, уклоняющихся въ рѣшительныхъ мѣстахъ отъ духа истинной критики. Какъ извѣстно, Шопенгауэру принадлежитъ заслуга, что онъ первый замѣтилъ это различіе и обратилъ на него вниманіе другихъ; онъ прослѣдилъ его во всѣхъ точкахъ, и тѣмъ оказалъ существенное пособіе для пониманія кантовской философіи.

Что должно быть изслѣдовано въ критической философіи— ясно; но мы должны къ этому еще прибавить, *какъ* ведено будетъ изслѣдованіе, по какому *методу* Кантъ разрѣшитъ критическій вопросъ. Въ этой точкѣ откроется, вмѣстѣ съ тѣмъ, различіе между критикою чистаго разума и пролегоменами ко всякой будущей метафизикѣ. Требуется объяснить фактъ человѣческаго познанія въ томъ смыслѣ, который уже опредѣленъ. Объяснить фактъ, значитъ во всѣхъ случаяхъ представить тѣ условія, изъ которыхъ онъ слѣдуетъ. Слѣдовательно вопросъ касается условій, изъ которыхъ съ необходимостью вытекаетъ фактъ познанія. Естественно эти условія должны быть открыты и изъ нихъ долженъ быть выведенъ требующій объясненія фактъ.

Если мы обратимъ вниманіе на то, какимъ родомъ и способомъ можно изложить это изслѣдованіе, какимъ образомъ это объясненіе человѣческаго познанія можетъ быть преподаваемо въ научномъ видѣ, то представляются возможными двѣ формы. Или можно отправляться отъ высшихъ условій познанія, какъ его элементовъ, и показывать, какимъ образомъ слагается и образуется изъ этихъ элементовъ фактъ познанія: это будетъ синтетическій способъ изложенія, дедуктивное выведеніе факта изъ условій; или же, наоборотъ, можно отправляться отъ даннаго факта, и изслѣдовать условія, при которыхъ онъ единственно возможенъ, разлагать фактъ, это сложное произведеніе, на его факторы, а эти послѣдніе въ свою очередь на простѣйшіе и конечные элементы: это будетъ аналитическій способъ, индуктивное выведеніе условій изъ тщательно изслѣдованнаго факта. Таково то различіе, которое имѣетъ мѣсто между критикою чистаго разума и пролегоменами. Первая принимаетъ синтетическій методъ, тогда какъ послѣдніе слѣдуютъ аналитическому.

Такъ именно различаетъ построеніе обоихъ сочиненій самъ Кантъ въ предисловіи къ пролегоменамъ (*).

Совершенно иное дѣло—научное изложеніе, способъ, посредствомъ котораго дознанную истину дѣлаютъ понятною для другихъ; и совершенно иное дѣло научное открытіе, способъ, посредствомъ котораго самъ авторъ находитъ истину. Въ отношеніи къ научному изложенію, или способу научнаго передаванія, первый изъ указанныхъ методовъ представляетъ преимущество строго систематическаго, правильно расчлененнаго порядка; но онъ имѣетъ на своей сторонѣ ту невыгоду, что дѣйствуетъ по *намѣренію* системы, и тамъ, гдѣ ему не помогаетъ природа самого дѣла, легко можетъ побудить къ искусственности, лишь бы только повсюду ясно и поразительно выступало на видъ архитектоническое построеніе системы. Кантъ въ систематизаціи своихъ изслѣдованій любилъ проводить это логическое искусство построенія до мельчайшихъ подробностей. Такая наклонность находила себѣ сильную поддержку въ его природномъ чувствѣ порядка, которое не пугалось даже педантизма. Въ своей «*Критикѣ чистаго разума*» онъ обнаружилъ большой талантъ въ искусствѣ научной архитектоники, но показалъ также слабость, обнаружившуюся въ иныхъ насильственныхъ и искусственныхъ симметріяхъ.

Чтобы объяснить какой-нибудь фактъ изъ его условій, нужно знать эти условія. Если мы не хотимъ опредѣлять ихъ произвольно,—что безъ сомнѣнія было бы самымъ неправильнымъ и превратнымъ видомъ опредѣленія,—если не хотимъ построять ихъ a priori, безъ всякаго научнаго достоинства, то должны открыть эти условія путемъ научнаго изслѣдованія. Такое открытіе совершается всегда посредствомъ тщательнаго анализа даннаго факта. Прежде, чѣмъ выводить (дедуцировать) фактъ изъ его условій, нужно посредствомъ наведенія отыскать (индуцировать) условія изъ факта. Индукція есть методъ открытія. Она производитъ вычисленіе, а дедукція—повѣрку вычисленія. Ясно, что Кантъ, прежде, чѣмъ думать о выведеніи факта познанія

(*) Bd. III. Proleg. Vorr. S. 175

*

изъ его условій, долженъ былъ открыть условія познанія. «*Пролегомены*» его, хотя написаны позднѣе, чѣмъ «*Критика*», но по методу своему раньше ея. Въ нихъ описывается тотъ путь, которымъ самъ Кантъ дошелъ до своихъ открытій. Въ нихъ излагается все критическое изслѣдованіе въ его естественномъ, непринужденномъ ходѣ, а потому они даютъ намъ возможность и удобство проникнуть во внутреннія мастерскія критической философіи. Въ «*Критикѣ чистаго разума*» можно познакомиться съ кантовскою системою, а въ «*Пролегоменахъ*» съ самимъ мастеромъ. Невозможно понять «*Критику чистаго разума*», если не переносить себя постоянно въ индуктивный образъ мыслей Канта. На мой взглядъ здѣсь можно найти наилучшее руководство для пониманія критической философіи. Фактъ познанія установленъ. На сколько несомнѣненъ этотъ фактъ, на столько же несомнѣнно и то, что должны существовать условія, при которыхъ единственно онъ можетъ имѣть мѣсто. Постоянно имѣя въ виду установленный фактъ, слѣдовательно строго держась руководящей нити, Кантъ ищетъ условій, при которыхъ этотъ фактъ возможенъ и притомъ не такихъ условій, рядомъ съ которыми были бы мыслимы еще другія начала объясненія, а *единственныхъ возможныхъ*,—такихъ, что съ отрицаніемъ ихъ отрицается самый фактъ познанія, а съ признаніемъ—этотъ фактъ объясняется. Правда, формальная логика учитъ, что отъ условія къ обусловливаемому возможно одно только положительное, а на оборотъ—одно отрицательное заключеніе. Но изъ этого правила есть исключеніе, именно, если фактъ сводится на его *единственно возможныя условія*. Если доказано, что В существуетъ только подъ условіемъ А, а иначе никакъ, то въ этомъ случаѣ отъ основанія къ слѣдствію можетъ быть сдѣлано отрицательное, и отъ слѣдствія къ основанію положительное заключеніе. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ нельзя въ этомъ случаѣ заключать такимъ образомъ: если А, единственно возможное условіе В, *не* существуетъ, то не существуетъ и само В; если В существуетъ, то необходимо существуетъ и А, потому что въ противномъ случаѣ не существовало бы и В? Скорѣе же въ этомъ случаѣ *только такъ* и можно заключать. В есть фактъ познанія, А есть совокупность его единственно возможныхъ условій. Кантовское изслѣдованіе идетъ такъ, что изъ факта познанія оно заключаетъ обратно къ факту его единственно возможныхъ условій; оно доказываетъ, что если бы не существовали эти условія, то познаніе вещей никакъ не могло бы имѣть мѣста, при чемъ вовсе остается въ сторонѣ вопросъ справедливо, или несправедливо оно существуетъ.

Нельзя возражать противъ этого изслѣдованія, что оно будто бы движется въ очевидномъ кругѣ, что оно сначала доказываетъ изъ факта познанія его условія, съ тѣмъ, чтобы потомъ изъ условій опять доказать фактъ. Дѣло идетъ вовсе не такъ. Изъ факта познанія Кантъ выводитъ единственно возможныя его условія; изъ условій же онъ выводитъ не снова фактъ, который уже выведенъ, а его *правомѣрность*. Никто не станетъ сомнѣваться въ томъ, что существуетъ наука о сверхчувственномъ; всякій можетъ видѣть ее во множествѣ системъ, но *по праву* ли существуетъ эта наука, правильно или ложно составилось ея понятіе, истинная ли эта наука или фальшивая, это второй вопросъ, который еще слѣдуетъ рѣшить. Фактъ долженъ быть объясненъ даже тогда, когда содержаніе его составляетъ ошибка. Положимъ, что Кантъ открылъ неправомѣрность такой науки, какъ метафизика сверхчувственнаго; въ такомъ случаѣ онъ будетъ не просто отрицать эту такъ называемую науку, даже не просто опровергать ее, а постарается объяснить, какимъ образомъ она вообще могла когда-нибудь существовать, и какимъ образомъ вообще возможна ошибка въ этомъ всему міру извѣстномъ случаѣ. Тутъ должны существовать въ человѣческомъ духѣ извѣстныя условія, изъ которыхъ однихъ объясняется фактъ такой ложной науки.

Но спросятъ наконецъ, какимъ образомъ при такой постановкѣ изслѣдованія возможно вообще произносить рѣшеніе о правомѣрности, или неправомѣрности существующихъ наукъ? Если вѣрно, что фактъ существуетъ, то вѣрно, что существуютъ и необходимыя для факта условія. Математика есть столько же фактъ, сколько и физика, и метафизика сверхчувственнаго. Слѣдовательно должны существовать условія, изъ которыхъ однихъ слѣдуетъ каждый изъ этихъ трехъ фактовъ. Какимъ же образомъ,

слѣдовательно, возможно признавать правомѣрность первыхъ двухъ наукъ и отрицать правомѣрность послѣдней? Вѣдь отрицать ее значитъ доказывать, что для этой науки не существуетъ требуемыхъ условій. Положимъ что математика, физика, онтологія—всѣ сведены къ своимъ необходимымъ условіямъ, что эти условія, строго разграниченныя, у насъ на лицо, и пусть мы увидимъ совершенно ясно, что между условіями математики и физики съ одной стороны, и онтологіи съ другой,—существуетъ очевидное противорѣчіе, которое не можетъ быть разрѣшено въ устройствѣ человѣческаго разума: въ такомъ случаѣ о правомѣрности этихъ наукъ мы придемъ по крайней мѣрѣ къ такому сужденію: или одни, или другая, или математика и физика, или метафизика сверхчувственнаго!

Въ этомъ сужденіи еще неговорится, какая изъ двухъ частей его существуетъ правомѣрно и какая нѣтъ. Его нельзя рѣшить тѣмъ, что лучше пожертвовать однимъ, чѣмъ двумя, равнымъ образомъ и тѣмъ, что лучше дать болѣе довѣрія математикѣ или физикѣ, чѣмъ онтологіи, ибо это не были бы основанія научной критики. Между тѣмъ мыслимо нѣкоторое научное основаніе права, которое вполнѣ разрѣшаетъ нашу раздѣлительную формулу. Предположимъ такой случай: условія, требуемыя математикою и физикою, вполнѣ объясняютъ фактъ этихъ обѣихъ наукъ; вмѣстѣ съ тѣмъ они объясняютъ, какимъ образомъ человѣческій разумъ могъ заблудившись попасть въ область сверхчувственнаго, и произвести ту метафизику, которая предстоитъ намъ, какъ фактъ; но вмѣстѣ съ этимъ фактомъ они раскрываютъ и заблужденіе, научную невозможность дѣла; въ такомъ случаѣ съ этой стороны объясняются всѣ данные и установленные факты, и только уничтожается правомѣрность одного изъ нихъ. Для онтологіи же, положимъ, требуется напротивъ предположить такую познавательную способность, которая существованіемъ своимъ видимо уничтожаетъ условія какъ математики, такъ и физики. Въ такомъ случаѣ отсюда никакъ нельзя было бы объяснить даже простаго факта первыхъ двухъ наукъ. Между тѣмъ этотъ фактъ долженъ быть объясненъ при всевозможныхъ обстоятельствахъ. Въ какомъ же положеніи находится теперь дѣло?

Между тѣмъ какъ съ первой стороны объясняется фактъ онтологіи, со второй стороны нельзя сдѣлать понятнымъ даже факта математики и физики. Если тамъ уничтожается только правомѣрность онтологіи, то за то здѣсь дѣлается невозможнымъ даже голый фактъ этихъ двухъ прочно существующихъ наукъ. Не можетъ быть и сомнѣнія, за какою изъ этихъ двухъ сторонъ будетъ признана правомѣрность.

Сюда присоединяется еще одинъ моментъ, который въ этомъ спорѣ наукъ даетъ весьма значительный перевѣсъ сторонѣ, противной метафизикѣ сверхчувственнаго: то именно, что въ приведенной нами раздѣлительной формулѣ на этой сторонѣ находится *математика*. Изъ всѣхъ человѣческихъ знаній всего менѣе можно сомнѣваться во всеобщности и необходимости знаній математическихъ. Хотя и математика имѣла своихъ скептиковъ, но основанія ихъ были здѣсь безсильны. Изъ всѣхъ наукъ правомѣрность математики послѣдняя подвергается сомнѣнію. Она служитъ вѣрнѣйшимъ свидѣтельствомъ со стороны человѣческаго разума въ пользу возможности вполнѣ всеобщихъ и необходимыхъ знаній. Подобной достовѣрности никогда не имѣла онтологія. Слѣдовательно, если сама математика выступаетъ какъ свидѣтельство противъ познанія сверхчувственнаго и притомъ съ опредѣленнымъ заявленіемъ, что она и это познаніе вмѣстѣ не могутъ существовать de jure, что возможно только фактическое, но не правомѣрное ихъ сосуществованіе, то можно навѣрное предвидѣть, какая изъ двухъ наукъ проиграетъ свой процессъ. Признавъ однажды, что человѣческій разумъ неможетъ совмѣстить въ себѣ математическое знаніе съ знаніемъ сверхчувственнаго, разумъ легко придетъ къ заключенію, отъ какой изъ двухъ наукъ онъ долженъ отказаться.

Поэтому математика, будучи правильно понята, даетъ всей дальнѣйшей критикѣ разума лучшую руководящую нить для рѣшительнаго сужденія о другихъ наукахъ. Или они мирятся съ математикой, и тогда можетъ быть признано ихъ правомѣрное существованіе; или же не мирятся, и въ такомъ случаѣ правомѣрное существованіе ихъ должно быть отвергнуто. Вотъ почему

правильное познаніе научной природы математики составляетъ точку, изъ которой исходитъ критическая философія.

VII. *Историческая послѣдовательность критическихъ задачъ.*

происхожденіе трансцендентальной эстетики.

Математика, какъ руководящая нить критики.

Теперь мы можемъ опредѣлить ходъ философскаго развитія Канта съ 1768 года до появленія главнаго его творенія, и разрѣшить поставленный прежде вопросъ. Основной вопросъ всей критики былъ понятъ, когда было найдено, что всякое дѣйствительное познаніе состоитъ въ синтетическихъ сужденіяхъ a priori, что такія сужденія существуютъ. Такое пониманіе предполагаетъ различеніе между сужденіями *аналитическими* и *синтетическими* и между понятіями *чистыми* и *эмпирическими*.

Въ предисловіи къ пролегоменамъ Кантъ говоритъ, что раздѣленіе сужденій на аналитическія и синтетическія необходимо для критики человѣческаго разсудка, и называетъ его въ этомъ отношеніи классическимъ (*). Но это раздѣленіе двадцатью годами старше пролегоменъ. Уже въ 1762 г. Кантъ объявилъ, что всѣ логическія сужденія суть аналитическія, а годъ спустя, — что связь вещей по понятію причины и слѣдствія есть синтетическая, а это значитъ, что онъ призналъ всѣ реальныя познавательныя сужденія синтетическими. Нѣсколько лѣтъ спустя онъ полагалъ всякое реальное познаніе тожественнымъ опыту, такъ какъ онъ вмѣстѣ съ Юмомъ считалъ понятіе реальной причины за опытное понятіе. Въ то время Кантъ различалъ человѣческія познанія такъ, что всѣ чистыя разумныя сужденія суть аналитическія, а всѣ опытныя сужденія—синтетическія. Ему казалось, что ни одно апріорическое сужденіе не можетъ быть синтетическимъ, ни одно синтетическое — апріорическимъ. Возможность комбинацій этихъ двухъ признаковъ въ то время была еще далека отъ него. Эта возможность будетъ открыта, какъ скоро относительно познавательнаго сужденія, котораго всеобщность и необходимость несомнѣнна, можетъ быть показано, что оно есть синтетическое, или какъ скоро относительно сужденія, которое безъ сомнѣнія принадлежитъ къ разряду синтетическихъ, можетъ быть показано, что оно апріорическое. Спрашивается: какъ совершилъ Кантъ это открытіе?

(*) См. Bd. III. Vorerin. § 3. S. 181.

При томъ образѣ мыслей, который характеризуетъ докритическій періодъ Канта, ему никакъ немогло придти на умъ, чтобы когда нибудь синтетическое сужденіе могло быть апріорическимъ. Если мы исключимъ метафизическія сужденія, которыя Кантъ признаетъ сомнительными и наконецъ отвергаетъ, какъ пустую мечту, то найдемъ, что данныя синтетическія сужденія суть всѣ *эмпирическія*. Какимъ же образомъ эмпирическое сужденіе можетъ быть апріорическимъ? Сужденіе эмпирическое, это значитъ оно составлено только посредствомъ опыта. Сужденіе апріорическое, это значитъ оно составлено только посредствомъ разума. Невозможно, чтобы сужденіе составлено было въ одно и тоже время и посредствомъ одного опыта, и посредствомъ одного разума, потому что въ такомъ случаѣ разумъ, который по самому своему понятію долженъ быть независимъ отъ всякаго опыта, самъ былъ бы ни что иное, какъ опытъ: совершеннѣйшее contradictio in adjecto!

Остается только одно: то открытіе, которое не могло быть сдѣлано со стороны синтетическихъ сужденій, сдѣлать со стороны чистыхъ разумныхъ сужденій. Можетъ быть они или нѣкоторыя изъ нихъ и суть синтетическія? Сужденія, получаемыя посредствомъ чистаго разума суть сужденія логическія, метафизическія и математическія. Но логическія сужденія всѣ суть вполнѣ аналитическія. Метафизическія сужденія хотя суть синтетическія, но они мало достовѣрны и въ сущности невозможны. Остаются, слѣдовательно, только математическія сужденія. Математическія познанія безъ сомнѣнія всеобщи, необходимы, и слѣдовательно происходятъ a priori. Самъ Юмъ долженъ былъ признать за ними этотъ характеръ. Но онъ принималъ ихъ за аналитическія,

и въ этомъ отношеніи ставилъ на ряду съ логическими. Вотъ та единственная точка, гдѣ могло быть совершено открытіе, ведущее къ критической философіи. Мы такъ ограничили всѣ возможные для нея случаи, что для нея не осталось ничего, кромѣ математики. Если только существуютъ апріорическія сужденія, которыя вмѣстѣ суть и синтетическія, то ими могутъ быть единственно и исключительно *математическія*.

Уже въ 1764 году Кантъ показалъ, что математика потому должна имѣть синтетическій методъ, что она составляетъ свои понятія синтетически, что она дѣлаетъ ихъ воззрительными, или производитъ ихъ посредствомъ воззрѣнія. Математическія сужденія потому суть синтетическія, что принадлежатъ къ роду воззрительныхъ. Если же предметы математики, и ближайшимъ образомъ геометріи, суть воззрѣнія, то и само пространство, основаніе всѣхъ геометрическихъ построеній должно быть основнымъ воззрѣніемъ. Такъ принималъ его Кантъ въ своемъ послѣднемъ докритическомъ сочиненіи. Но вмѣстѣ съ этимъ онъ приписывалъ пространству «собственную реальность», которая будто бы составляетъ основаніе всякой матеріи. Такимъ образомъ пространство было понимаемо какъ первоначальный, извнѣ данный человѣческому разуму фактъ. Что̀ намъ дано извнѣ, то мы можемъ воспринимать только посредствомъ опыта: то дано эмпирически. Пространство было бы въ такомъ случаѣ эмпирическимъ воззрѣніемъ; геометрія, а слѣдовательно и вся математика вообще, была бы эмпирическою наукою, ни одно изъ ея сужденій не было бы апріорическимъ, ни одно не было бы всеобщимъ и необходимымъ.

Математическія сужденія суть сужденія синтетическія, но не эмпирическія, какими они должны бы были быть, еслибы пространство дѣйствительно было тѣмъ, чѣмъ признаетъ его послѣднее докритическое сочиненіе Канта. Эти сужденія суть синтетическія только въ томъ случаѣ, когда пространство есть воззрѣніе; они суть апріорическія, или всеобщія и необходимыя, только въ томъ случаѣ, когда пространство есть не предметъ внѣшняго воззрѣнія, а самое воззрѣніе, когда, другими словами, пространство составляетъ не эмпирическое, а *чистое воззрѣніе*.

Только подъ этимъ условіемъ математическія познанія суть синтетическія сужденія a priori. А что они таковы, этотъ фактъ былъ ясенъ, хотя не была ясна его причина. Въ послѣднюю минуту докритическаго періода дѣло скорѣе находится въ такомъ положеніи, что причина, вслѣдствіе которой математическія сужденія дѣлаются синтетическими, грозитъ вмѣстѣ съ тѣмъ превратить ихъ въ эмпирическія. Чтобы обосновать ихъ апріоричность, т. е. ихъ чисто разумное происхожденіе, нужно само пространство понять, какъ форму чистаго разума. Вотъ шагъ, который нужно сдѣлать Канту; для этого существуютъ уже всѣ побужденія. Это и будетъ шагъ отъ 1768 года къ 1770.

Дознавши, что математическія сужденія суть *синтетическія* и вмѣстѣ съ тѣмъ остаются апріорическими, Кантъ этимъ самымъ навсегда отдѣляется отъ Юма, и вступаетъ на новый путь критики. Юмъ утверждалъ: нѣтъ вовсе синтетическихъ сужденій a priori. Кантъ доказываетъ: есть синтетическія сужденія a priori, именно математическія. Эти два сужденія противорѣчатъ другъ другу. Математика есть начальная инстанція, на которой Кантъ разбиваетъ скептицизмъ. Если же однажды найдено, что есть синтетическія сужденія a priori, которыя вполнѣ объясняются изъ устройства человѣческаго разума, то нужно также разсмотрѣть, нѣтъ ли еще такихъ сужденій, кромѣ математическихъ, не возможна ли посредствомъ чистаго разума и метафизика, познаніе вещей?

Конечно этой метафизикѣ уже нельзя будетъ быть тѣмъ, чѣмъ она была у догматическихъ философовъ. Если пространство и время суть воззрѣнія разума, или, лучше, воззрительный (чувственный) разумъ, то вещи, какъ они существуютъ независимо отъ насъ и нашего воззрѣнія, *вещи въ себѣ*, очевидно не могутъ находиться въ пространствѣ и времени. Представленія наши, такъ какъ они проистекаютъ изъ воззрѣнія, всѣ находятся въ пространствѣ и времени. Слѣдовательно о вещахъ въ себѣ, о сущности вещей нѣтъ никакого представленія. А какъ же мы станемъ познавать то, чего мы даже не въ состояніи представить? Слѣдовательно ясно, что метафизика, въ смыслѣ познанія вещей въ себѣ, совершенно невозможна, совершенно противорѣ-

читъ устройству человѣческаго разума и во всякомъ смыслѣ уничтожаетъ возможность математики. Математика возможна только при тѣхъ условіяхъ, при какихъ *никакъ* невозможна метафизика сверхчувственнаго, и наоборотъ. Вещи въ себѣ никакъ не могутъ быть предметами возможнаго познанія для разума, основныя воззрѣнія котораго составляютъ пространство и время.

Слѣдовательно для критики разума остается еще только одинъ вопросъ: возможно ли и какимъ образомъ возможно дѣйствительное познаніе *чувственныхъ* вещей, т. е. метафизика явленій, которая фактически существуетъ въ видѣ чистой естественной науки. Чувственныя вещи суть предметы возможнаго опыта. Познаніе ихъ есть въ этомъ смыслѣ опытное сужденіе. Если это познаніе есть необходимое и всеобщее, т. е. метафизическое, то оно представляетъ опытное сужденіе a priori. Второй вопросъ критики будетъ тотъ, какимъ образомъ могутъ существовать сужденія, которыя вмѣстѣ суть и эмпирическія и метафизическія? Этотъ вопросъ всего дальше отстоитъ отъ докритическаго образа мыслей Канта. Его нѣтъ еще на горизонтѣ Канта, когда онъ начинаетъ критическую философію своимъ сочиненіемъ на степень. Здѣсь метафизика еще имѣетъ для него значеніе познанія вещей, какъ онѣ существуютъ въ себѣ: задача, относительно которой онъ, правда, убѣждается, что только божественный разумъ можетъ разрѣшить ее. Вся трансцендентальная логика лежитъ еще въ тѣни, чрезъ которую то-тамъ, то-сямъ пробивается критическій свѣтъ; она еще на столько же не ясна, на сколько ясна трансцендентальная эстетика. Кантъ еще не сдѣлалъ того открытія, что познаніе чувственныхъ вещей не есть по этому одному и чувственное познаніе, что предметы познанія могутъ быть эмпирическими, а само познаніе метафизическимъ. Это открытіе онъ дѣлаетъ въ промежутокъ 1770 — 1781 гг.

Впрочемъ вмѣстѣ съ правильнымъ пониманіемъ факта математики и единственно возможнымъ объясненіемъ его уже была твердо установлена критическая точка зрѣнія, съ которой открывается совершенно новый взглядъ на природу человѣческаго разума. Была найдена надежная руководительная нить, какъ бы компасъ, для дальнѣйшихъ путешествій по этой, еще никогда не

изслѣдованной области. Кантъ, по собственнымъ его словамъ въ предисловіи къ «*Пролегоменамъ*», предпринялъ создать «совершенно новую науку, о которой до того времени никто не имѣлъ даже и мысли, самая идея которой была неизвѣстна. Для нея изъ всего прежде даннаго матеріяла нельзя было найти ничего полезнаго, кромѣ только того намека, который могло дать сомнѣніе Юма, также какъ и другіе не предчувствовавшаго возможности подобной формальной науки, но поставившаго свой корабль, чтобы привести его въ безопасное положеніе, на морскомъ берегу (скептицизмъ), гдѣ этотъ корабль могъ залежаться и сгнить, тогда какъ у меня дѣло въ томъ, чтобы дать кораблю кормщика, который надежно велъ бы его куда найдетъ нужнымъ, руководясь извлеченными изъ познанія глобуса твердыми правилами лоцманскаго искусства, и имѣя подъ руками полную морскую карту и компасъ.»

ГЛАВА ВТОРАЯ.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА.

УЧЕНІЕ О ПРОСТРАНСТВѢ И ВРЕМЕНИ И ОБЪЯСНЕНІЕ ЧИСТОЙ МАТЕМАТИКИ.

Правильный и точно поставленный вопросъ уже заключаетъ въ себѣ ясное указаніе на единственно возможное рѣшеніе. Основной вопросъ критической философіи былъ таковъ: какъ возможны синтетическія сужденія a priori? Легко видѣть, подъ какими единственно условіями могутъ существовать такія сужденія, которыя какъ фактъ несомнѣнны. Сужденіе синтетическое — это значитъ: оно связываетъ различныя представленія. Сужденіе апріорическое—это значитъ: эта связь есть необходимая и всеобщая,—такая, слѣдовательно, связь, которая можетъ быть дана отнюдь не чувственнымъ воспріятіемъ, а только чистымъ разумомъ. Если должны существовать синтетическія сужденія a priori, то разумъ, какъ разумъ, долженъ быть въ состояніи связывать различныя представленія. То, что мы связываемъ, составляетъ содержаніе нашего познанія; а самая связь составляетъ его *форму*. То, что мы назвали синтезомъ a priori, есть разумная форма, или *чистая форма*, образующая изъ различнаго рода представленій познавательное сужденіе. Но какимъ образомъ разумъ могъ бы давать представленіямъ или налагать на представленія такія формы, если бы онъ не имѣлъ въ себѣ самомъ этихъ формъ, если бы онъ въ своемъ первоначальномъ устройствѣ не обладалъ *способностью формъ*, способностью, необходимая и единственная функція которой состоитъ въ томъ, чтобы связывать представленія? Все критическое изслѣдованіе направлено къ тому, чтобы доказать присутствіе въ человѣческомъ разумѣ этой способности формъ.

Всѣ наши представленія, составляющія содержаніе возможнаго познанія, происходятъ изъ воззрѣнія; поэтому они или вполнѣ, или по крайней мѣрѣ по своему источнику и корню суть *воззрительныя* или *чувственныя представленія*. Здѣсь возможны два случая. Эти различныя представленія или даны намъ извнѣ, какъ различныя впечатлѣнія внѣшняго міра, которыя мы называемъ чувственными вещами; или же даны намъ чрезъ насъ самихъ, составляются нами самими, производятся нами изъ первоначальной способности нашего воззрѣнія. Слѣдовательно чувственныя представленія суть или вещи, или построенія. Въ первомъ случаѣ они суть *эмпирическія*, а во второмъ—*математическія*. Мы можемъ напередъ видѣть весь итогъ критики разума. Совершенно ясно, что всѣ возможные объекты нашего познанія суть одно изъ двухъ,—или эмпирическіе, или математическіе, но во всякомъ случаѣ воззрительные: что, слѣдовательно, всякое человѣческое познаніе есть или опытъ, или математика, но никакъ не познаніе вещей въ себѣ или метафизика сверхчувственнаго.

I. *Пространство и время, какъ условія чистой математики.*

Теперь намъ предстоитъ разсмотрѣть математическое познаніе. Спрашивается: *какъ возможна математика?* Этотъ вопросъ обнимаетъ всѣ науки, относящіяся къ разряду чистой математики: геометрію, ариѳметику, механику, не въ практическомъ ихъ приложеніи, а только со стороны ихъ чистаго познанія. Предметъ геометріи суть фигуры, или пространственныя величины, основное условіе которыхъ есть пространство. Предметъ ариѳметики составляютъ числа, предметъ механики движеніе. Числа происходятъ чрезъ счисленіе; всякое счисленіе есть присовокупленіе единицы къ единицѣ, и такъ какъ это присовокупленіе можетъ имѣть мѣсто только послѣдовательно, т. е. во времен

ной послѣдовательности, то счисленіе имѣетъ своимъ основнымъ условіемъ время. Движеніе есть перемѣна мѣста, т. е. временная послѣдовательность въ пространствѣ, и для него не требуется ничего, кромѣ пространства и времени. Пространство есть единственное условіе геометріи, время—единственное условіе ариѳметики, пространство и время единственныя условія механики. Такимъ образомъ пространство и время составляютъ основныя условія чистой математики.

Что же такое пространство и время? Чѣмъ должны быть пространство и время, когда доказано, что всѣ познанія чистой математики суть синтетическія сужденія a priori? Эти сужденія не были бы синтетическими, если бы пространство и время сами не были синтезами; эти сужденія не были бы воззрительными, если бы пространство и время сами не были воззрѣніями; эти сужденія не были бы апріорическими, не были бы всеобщими и необходимыми, если бы пространство и время не были чистыми воззрѣніями. Вотъ, слѣдовательно, точка, которую нужно прочно установить; вотъ задача трансцендентальной эстетики. Изъ всѣхъ философскихъ изслѣдованій едвали можно указать хоть одно, которое бы привело къ столь поразительному, совершенно новому и прежде вовсе не предчувствуемому открытію путемъ столь твердаго, связнаго и непоколебимаго во всѣхъ точкахъ изслѣдованія. Трансцендентальная эстетика есть самое блестящее дѣло Канта. Какъ по отношенію къ своему результату, такъ и по отношенію къ пути, которымъ найденъ результатъ, это изслѣдованіе представляетъ образецъ научной строгости и метода (*).

II. *Пространство и время, какъ первоначальныя представленія.*

Что мы имѣемъ представленія пространства и времени, это несомнѣнно, но какимъ образомъ доходимъ мы до этихъ представленій? По обыкновенному и ближайшему взгляду можно бы подумать, что представленія пространства и времени происходятъ тѣмъ же путемъ, какъ и вообще наши коллективныя или родовыя понятія. Отъ множества отдѣльныхъ вещей, чувственно воспринимаемыхъ нами, мы отвлекаемъ общіе имъ признаки и изъ нихъ составляемъ общее или родовое понятіе этихъ вещей. Такимъ же точно образомъ и пространство и время почерпаются изъ воспріятія, отвлекаются отъ чувственныхъ впечатлѣній. Слѣдовательно они суть отвлеченныя, выведенныя изъ опыта понятія. Вотъ эмпирическое объясненіе, которое давали въ свое время сенсуалистическіе философы и съ которымъ, какъ будто съ само собою яснымъ и понятнѣйшимъ отъ всѣхъ объясненій въ мірѣ, соглашаются наши такъ называемые реалисты. Между тѣмъ можно и даже должно спросить: изъ *какого* воспріятія почерпаются пространство и время, отъ *какихъ* впечатлѣній они отвлекаются? На этотъ вопросъ мыслимъ только одинъ слѣдующій отвѣтъ: мы воспринимаемъ вещи какъ онѣ существуютъ внѣ насъ и одна подлѣ другой, равнымъ образомъ какъ онѣ существуютъ одна вмѣстѣ съ другой, или слѣдуютъ одна за другой; изъ этихъ воспріятій мы отвлекаемъ то, что есть въ нихъ общаго, именно общее понятіе внѣположенія и возлѣположенія и называемъ это понятіе пространствомъ; общее понятіе совмѣстности и послѣдовательности,—и называемъ это понятіе временемъ; и такимъ образомъ оба эти представленія очевидно образуются такимъ же путемъ, какъ и всѣ другія общія понятія.

Мы воспринимаемъ вещи, какъ онѣ существуютъ одна подлѣ другой. Что же такое значитъ существовать *другъ подлѣ друга?* Это выраженіе или ничего не значитъ, или же значитъ: находиться въ различныхъ мѣстахъ. Мы воспринимаемъ вещи какъ онѣ существуютъ одна вмѣстѣ съ другою, или слѣдуютъ одна за другою. *Существовать вмѣстѣ* не можетъ значить ничего инаго, какъ существовать въ одной и той же точкѣ времени; слѣдовать *другъ послѣ друга*, не значитъ ничего инаго, какъ существовать въ различныхъ точкахъ времени. Что же, слѣдовательно, мы воспринимаемъ? Вещи, какъ онѣ существуютъ въ различныхъ мѣстахъ, въ одинъ и тотъ же моментъ или въ различные моменты. Существовать въ раз-

(*) Ср. De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis. Sectio III. § 13. 14. 15.—Kritik der reinen Vernunft. Elementarl. Th. 1 Transc. Aestetik.—Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaph. Transc. Haupt frage, 1 Theil § 6—13 incl.

личныхъ мѣстахъ значитъ находиться въ пространствѣ; существовать въ одинъ и тотъ же, или въ различные моменты, значитъ находиться во времени. Итакъ, въ эмпирическомъ объясненіи говорится слѣдующее: мы воспринимаемъ вещи, какъ онѣ существуютъ въ пространствѣ и времени, и отсюда отвлекаемъ пространство и время. Другими словами: мы отвлекаемъ пространство и время отъ пространства и времени! Опредѣленіе, представляющее совершенный образецъ того, чѣмъ *не* должно быть опредѣленіе. Въ немъ А опредѣляется чрезъ А. Оно не объясняетъ, а только предполагаетъ то, что должно объяснить. Такимъ образомъ это объясненіе, это выведеніе сколько легко, столько же и безсодержательно.

Пространство и время уже вполнѣ существуютъ тамъ, гдѣ это объясненіе еще только ищетъ признаковъ, чтобы изъ нихъ по извѣстнымъ правиламъ составить оба эти понятія. Пространство и время *постоянно* тутъ присутствуютъ. Нѣтъ ни впечатлѣнія, ни воспріятія, ни представленія, которое не существовало бы въ пространствѣ и времени. Какъ бы мы ни принимались за дѣло, пространство и время повсюду сопровождаютъ насъ; нашъ воспринимающій разумъ не дѣлаетъ, не можетъ сдѣлать безъ нихъ ни одного шага. И потому приведенное объясненіе, которое желаетъ вывести пространство и время изъ ощущенія, не только безсодержательно, но въ сущности почти комично. Оно воображаетъ, слѣдовательно, что оно прежде ихъ не имѣло, между тѣмъ какъ оно прежде не видѣло ихъ единственно по своей крайней близорукости. Отъ представленій пространства и времени никогда нельзя освободиться; кто пытается сдѣлать это, съ тѣмъ бываетъ тоже, что съ извѣстнымъ господиномъ съ косою у Шамиссо: «онъ поворачивается на право, поворачивается на лѣво, а коса все виситъ у него позади.»

Пространство и время невозможно вывести изъ нашихъ воспріятій уже потому, что всѣ наши воспріятія возможны только въ пространствѣ и времени. Слѣдовательно оба эти представленія не выводныя, и не могутъ быть такими. Итакъ, они суть *первоначальныя* представленія, такія, которыя нашъ разумъ получаетъ не извнѣ, а имѣетъ чрезъ самого себя, которыя не слѣдуютъ изъ опыта, а предшествуютъ ему, составляютъ не продуктъ опыта, а его условія; они существуютъ не a posteriori, а a priori (*).

III. *Пространство и время, какъ безконечныя величины.*

Впрочемъ этимъ еще ничего не сказано о *содержаніи* этихъ первоначальныхъ представленій. Пространство и время суть величины, по самой природѣ своей превосходящія всякую опредѣленную границу. Я не могу представить наибольшаго пространства, такого пространства, которое не окружалось бы еще большимъ пространствомъ. Также точно я не могу представить себѣ наименьшаго пространства, такого пространства, которое не содержало бы въ себѣ еще меньшаго пространства. Нѣтъ ни наибольшаго, ни наименьшаго пространства; первое все еще можно увеличивать, а послѣднее уменьшать. То же нужно сказать и о времени. Каждый моментъ слѣдуетъ за другимъ, и въ свою очередь другой слѣдуетъ за нимъ. Итакъ, нѣтъ ни перваго момента,—такого, которому не предшествовалъ бы болѣе ранній моментъ, ни послѣдняго,—такого, за которымъ бы не слѣдовалъ болѣе поздній моментъ. Пространство и время по своей природѣ суть безграничныя или безконечныя величины.

Спрашивается: что̀ же такое наши первоначальныя представленія пространства и времени? Составляютъ ли содержаніе ихъ безконечное пространство и безконечное время, или же ограниченное пространство и ограниченное время, такъ что и время и пространство хотя всегда представляются, но только постепенно расширяются и распространяются въ своемъ объемѣ до безконечности? Что̀ прежде: пространство и время, или пространства и времена? Если мы будемъ судить по образцу другихъ понятій, то намъ можетъ показаться, что эти представленія обобщаются уже въ ихъ дальнѣйшемъ развитіи, подобно тому, какъ

(*) Idea temporis non oritur, sed supponitur a sensibus. Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis. Diss. § 14. 1. § 15. A. Vol. III. pg. 138, 143.

остальныя наши понятія чрезъ постепенное отвлеченіе дѣлаются бѣднѣе признаками, и богаче объемомъ. Поэтому можно бы думать, что мы только съ теченіемъ времени доходимъ до времени.

Все здѣсь будетъ зависѣть отъ того, какъ пространство относится къ пространствамъ, а время ко временамъ? Каждое ограниченное пространство, какъ бы велико или мало оно ни было, *въ* самомъ пространствѣ составляетъ часть пространства; каждое ограниченное время *въ* самомъ времени есть часть времени. Если же *каждое* ограниченное пространство есть частное представленіе, то цѣлое представленіе есть неограниченное пространство. То же нужно сказать и о времени. Поэтому спрашивается: что̀ нужно признать за первоначальное представленіе, цѣлое или его часть?

Во всѣхъ случаяхъ частное представленіе позднѣе, чѣмъ цѣлое представленіе. Во всѣхъ эмпирическихъ понятіяхъ частныя представленія происходятъ посредствомъ отвлеченія, именно такъ, что изъ даннаго содержанія отдѣляется одинъ изъ признаковъ. Такимъ образомъ родовое понятіе человѣка составляетъ признакъ или часть эмпирически даннаго представленія единичнаго человѣка. Въ этомъ случаѣ каждый изъ отдѣльныхъ различныхъ людей есть цѣлое представленіе, родовое же понятіе есть часть этого цѣлаго,—сумма только тѣхъ признаковъ, которые общи *всѣмъ* людямъ. Въ нашемъ же случаѣ, напротивъ, пространство и время суть цѣлыя представленія, а различныя пространства и времена—части этихъ цѣлыхъ. Каждая часть пространства предполагаетъ цѣлое пространство, потому что она возможна только какъ его ограниченіе. Это справедливо и въ отношеніи времени. Итакъ, содержаніе первоначальныхъ представленій составляютъ цѣлое пространство и цѣлое время, т. е. ихъ безконечныя величины (*).

(*) En itaque *bina cognitionis sensitivae principia*, in quibus *infinitum continet rationem partis*. Nam nonnisi dato infinito tam spatio quam tempore, spatium et tempus quodlibet definitum *limitando* est assignabile, et tam punctum, quam momentum per se cogitari non possunt, sed non concipiuntur nisi in dato jam spatio et tempore, tanquam horum termini. Ibid § 15 Corollarium. pg. 146.

IV. *Пространство и время, какъ единичныя представленія или воззрѣнія.*

Слово представленіе имѣетъ обширный объемъ. Мы еще не знаемъ, *что̀ за* представленія суть время и пространство? Существуютъ различные виды представленій человѣческаго разума, различные классы представленій. Къ какому же изъ этихъ классовъ относятся пространство и время?

Прежде всего нужно различать два такихъ класса. Дѣло въ томъ, *что̀* мы представляемъ. Представляемое можетъ быть или единичнымъ, или общимъ объектомъ. Единичный объектъ есть, напримѣръ, этотъ человѣкъ, этотъ камень, это растеніе и т. д. Общій объектъ есть родъ, напр. человѣкъ, камень, растеніе и т. д. вообще. Единичная вещь можетъ быть только чувственно представляема или созерцаема. Родъ же получается посредствомъ отвлеченія отъ единичныхъ вещей, слагается изъ общихъ ихъ признаковъ, словомъ — понимается. Представленіе единичной вещи есть *воззрѣніе*, представленіе рода *понятіе*. Всѣ наши представленія суть или воззрѣнія или понятія. Что̀ же такое теперь пространство и время: воззрѣнія или понятія?

Всякое родовое понятіе, сравнительно съ единичною вещью, есть частное представленіе послѣдней, дробная часть ея признаковъ, знаменатель, который всегда меньше числителя. Цезарь есть человѣкъ; онъ таковъ по своему роду: вотъ что говоритъ знаменатель. Но Цезарь, какъ этотъ именно человѣкъ, какъ тотъ единственный, не похожій ни на кого человѣкъ, какимъ онъ былъ, какъ много онъ еще имѣетъ въ себѣ признаковъ, кромѣ тѣхъ, которые общи ему съ самымъ послѣднимъ въ его родѣ! На сколько *это* недѣлимое больше, чѣмъ одно выраженіе его рода! Что онъ былъ Цезарь—это говоритъ числитель. На сколько же въ этомъ случаѣ числитель больше знаменателя!

Пространство и время были бы родовыми понятіями, если бы они составляли частныя представленія, если бы были признаками пространствъ и временъ. Между тѣмъ на оборотъ: они суть не частныя представленія, а цѣлое. Здѣсь знаменатель всегда

больше числителя. Пространство заключаетъ въ себѣ *всѣ* пространства, время — *всѣ* времена; пространство и время не суть частныя представленія, а слѣдовательно не суть и родовыя понятія. Въ родовыхъ понятіяхъ всегда бываетъ самое малое содержаніе. Они бываютъ тѣмъ беднѣе, чѣмъ общѣе. Они становятся тѣмъ богаче, чѣмъ болѣе специфицируются и приближаются къ единичному представленію или воззрѣнію. Только воззрѣніе, представленіе единичнаго объекта, содержитъ всю полноту признаковъ; и цѣльнымъ, такъ-сказать нераздробленнымъ представленіемъ бываетъ всегда единичное представленіе или воззрѣніе. Пространство и время суть воззрѣнія, потому что они суть единичныя представленія, не коллективныя, а сингулярныя понятія. Существуетъ только *одно единственное пространство*, въ которомъ заключаются всѣ пространства, *одно единственное время*, которое обнимаетъ собою всѣ времена.

Если бы пространство и время были родовыми понятіями, то они должны бы были относиться къ пространствамъ и временамъ, какъ родъ къ видамъ или недѣлимымъ; слѣдовательно пространства должны бы были содержаться подъ пространствомъ, какъ виды подъ родомъ; пространство должно бы было содержать ихъ *подъ собою*, а между тѣмъ оно ихъ заключаетъ *въ себѣ*. Если бы пространство было родовымъ понятіемъ, то оно должно бы было получаться посредствомъ отвлеченія отъ различныхъ пространствъ, подобно тому какъ понятіе человѣка отвлекается отъ различныхъ людей; въ такомъ случаѣ пространство содержало бы всѣ признаки, общіе различнымъ пространствамъ и *только* эти признаки. Въ такомъ случаѣ очевидно должны бы были существовать и такіе признаки, которыми отличаются другъ отъ друга различныя пространства, и эти различающіе признаки, какъ и вездѣ, должны бы были быть иными, чѣмъ общіе. Назовите же намъ теперь хотя одинъ мыслимый признакъ, которымъ бы одно пространство отличалось отъ другаго: хотя одинъ, который не былъ бы пространственнымъ, *только* пространственнымъ! Всѣ пространства, какъ бы различны они ни были, различаются только въ пространствѣ, всѣ времена—только во времени: лучшее доказательство того, что пространство и

время не могутъ быть родовыми понятіями различныхъ пространствъ и временъ, и слѣдовательно вообще *не* суть понятія (*).

Если бы пространство и время были понятіями, то можно было бы понять ихъ различіе, объяснить его посредствомъ понятій, словомъ, опредѣлить. Между тѣмъ попытайтесь только опредѣлить такія различія, которыя чисто пространственны или чисто временны. Попробуйте опредѣлить различіе между здѣсь и тамъ, верхъ и низъ, на право и на лѣво, раньше и позднѣе и т. д. Чѣмъ различается здѣсь отъ тамъ? Въ этомъ случаѣ не поможетъ никакой разумъ разумнаго, а указаніе пальцемъ сдѣлаетъ все. Это различіе можно объяснить только дѣлая его очевиднымъ; т. е. другими словами, этого различія нельзя понять, его можно только *созерцать*. Попробуйте различить правую руку отъ лѣвой, объектъ отъ его отраженія въ зеркалѣ: всѣ признаки, которые различаются разсудкомъ, опредѣляются понятіями, выражаются словами, здѣсь одни и тѣ же: единственное различіе, которое здѣсь имѣетъ мѣсто, есть пространственное слѣдованіе частицъ, именно, что въ отраженіи лежитъ на лѣво то, что въ объектѣ лежитъ на право, что въ правой рукѣ послѣдовательность пальцевъ принимаетъ противоположное направленіе сравнительно съ лѣвою; это единственное различіе не можетъ быть опредѣлено логически; оно можетъ быть только созерцаемо. Совершенно невозможно надѣть на правую руку лѣвую перчатку. Но какъ ни несомнѣнна эта невозможность, ея нельзя объяснить логически. Развѣ не бываетъ двухъ такихъ величинъ, которыя во всѣхъ частяхъ совершенно подобны, совершенно равны, и при всемъ томъ несходны, несовмѣстимы, какъ напримѣръ два подобныхъ и равныхъ сферическихъ треугольника на противоположныхъ полусферахъ? Разсудокъ можетъ различать понятія только посредствомъ опредѣленныхъ признаковъ. Если

(*) ***Idea temporis est singularis, non generalis.*** Idea itaque temporis est ***intuitus.***—Conceptus spatii est singularis repraesentatio omnia ***in se*** comprehendens non ***sub se*** continens notio abstracta et communis. Ibid. § 14 № 2 et 3 § 15 B. pg. 139, 143.

же всѣ признаки одни и тѣ же, и понятія въ этомъ отношеніи совершенно равны, то разсудокъ *не* можетъ различать ихъ. А такія представленія существуютъ, какъ мы показали на столь многихъ примѣрахъ. Если бы всякое различіе могло производиться только посредствомъ разсудка, то куда бы дѣлся въ отношеніи къ такимъ представленіямъ принципъ неразличаемости, лейбницевское principium indiscernibilium; т. е. что невозможно, чтобы существовали двѣ вещи, которыхъ бы нельзя было различить? Этотъ принципъ есть необходимое начало познанія. Но онъ былъ бы ложенъ, если бы существовали только понятія, представленія, получаемыя посредствомъ разсудка. Посредствомъ понятій различается не все. Чего не въ состояніи различить наши понятія, то различается въ пространствѣ и времени. Въ пространствѣ же и времени все можетъ быть различаемо не посредствомъ понятій, а только посредствомъ воззрѣній.

1) Пространство и время, какъ принципъ различія.

(Principium indiscernibilium).

Безъ пространства и времени наши представленія составляли бы хаосъ, въ которомъ многаго нельзя было бы различить. Въ пространствѣ и времени каждое представленіе является въ опредѣленной, ему одному принадлежащей точкѣ; этимъ: *здѣсь*, и этимъ: *теперь*, отличается оно отъ всѣхъ остальныхъ, такъ что принять одно за другое, смѣшать или слить дѣлается совершенно невозможнымъ. Если двѣ вещи существуютъ въ одно и то же время, то однако же онѣ раздѣлены пространствомъ; онѣ существуютъ разомъ, но въ различныхъ мѣстахъ. Если двѣ вещи находятся въ одномъ и томъ же мѣстѣ, то онѣ раздѣлены временемъ, онѣ занимаютъ одно мѣсто, но не въ одно и то же время, а одна за другою. Такимъ образомъ время раздѣляетъ то, что соединяетъ пространство, а пространство въ свою очередь раздѣляетъ то, чего не раздѣляетъ время. Безъ пространства и времени нельзя было бы ничего различать. Въ пространствѣ и времени все различается. А въ этомъ, чтобы все

могло быть различаемо, чтобы не было ничего неразличимаго (indiscernibile), въ этомъ состоитъ первое условіе, а слѣдовательно и первая возможность всякаго познанія. Лейбницъ ясно понялъ, что это начало составляетъ условіе всякаго познанія, но самыхъ условій своего начала онъ не понялъ. Только у Канта это начало пріобрѣло свое значеніе. Пространство и время суть принципы всякаго различенія, они различаютъ въ воззрѣніи то, чего разсудокъ не въ состояніи различить посредствомъ своихъ понятій: они суть истинное principium indiscernibilium, и такъ какъ абсолютно отличенное есть только отдѣльная вещь или индивидуумъ, то Шопенгауеръ совершенно правъ, давая пространству и времени схаластическое названіе истиннаго и единственнаго «principium individuationis».

2) Время и законы мышленія.

Начало различія не есть законъ мышленія, за который выдаетъ его логика; оно потому не законъ мышленія, что разсудокъ во многихъ случаяхъ не въ состояніи слѣдовать этому началу: именно во всѣхъ случаяхъ, гдѣ дѣло идетъ о чисто-пространственныхъ и временныхъ различіяхъ.

Но и самые законы мышленія, знаменитый законъ противорѣчія и законъ основанія, для своего пониманія, нуждаются въ воззрѣніи. Они не имѣютъ смысла безъ воззрѣнія времени. Кантъ очень остроумно сдѣлалъ это важное замѣчаніе уже въ своемъ сочиненіи на степень. Если законъ противорѣчія говоритъ только, что одной вещи не могутъ принадлежать два противоположные предиката А и не А, то онъ самъ въ смыслѣ формальной логики ложенъ. Онъ говоритъ, что предикаты не могутъ быть приписаны вещи *вмѣстѣ* (въ одно и то же время). Слѣдовательно временное опредѣленіе составляетъ условіе, при которомъ одномъ справедливъ этотъ законъ. И законъ основанія, по которому всякое измѣненіе имѣетъ свою причину, эта связь двухъ событій, можетъ быть понятъ только какъ необ-

ходимая временная послѣдовательность. Слѣдовательно этотъ законъ объясняется опять-таки временнымъ опредѣленіемъ (*).

3) время, какъ принципъ непрерывности.

Лейбницъ не вникъ въ природу пространства и времени. Онъ принималъ понятіе времени за абстрактъ, почерпаемый изъ ощущенія нашихъ внутреннихъ состояній и ихъ послѣдовательности. Здѣсь была двойная ошибка. Понятіе его было начерчено неправильнымъ циркулемъ, и это неправильно начерченное понятіе было слишкомъ тѣсно. Послѣдовательная смѣна различныхъ состояній есть преемственность, т. е. временная послѣдовательность. Слѣдовательно, Лейбницъ почерпалъ понятіе времени изъ временной послѣдовательности. Но время не есть только преемственность, а есть также и одновременность, не только представляетъ одно послѣ другаго, но и одно вмѣстѣ съ другимъ. Изъ этихъ двухъ опредѣленій времени Лейбницъ предположилъ одно, и совершенно упустилъ изъ виду другое. Онъ смотрѣлъ на временную послѣдовательность, какъ на признакъ, содержащійся въ понятіи измѣненія. Если бы это было такъ, то время не могло бы быть ничѣмъ инымъ, какъ только временною послѣдовательностю, и преемственность была бы единственнымъ опредѣленіемъ времени (**).

Такъ какъ измѣненіе есть рядъ различныхъ состояній въ одномъ и томъ же субъектѣ, то этотъ рядъ есть временная последовательность. Поэтому всякое измѣненіе возможно только во времени, т. е. другими словами время есть условіе, подъ которымъ единственно и можетъ имѣть мѣсто измѣненіе. Здѣсь же заключается простое и совершенно наглядное основаніе того,

(*) Praeterea autem tempus leges quidem rationi non dictitat, sed tamen praecipuas constituit conditiones, quibus faventibus secundum rationis leges mens notiones suas conferre possit; sic, quid sit impossibile, judicare non possum, nisi de eodem subjecto *eodem tempore* praedicans A et *non* A. Qu. sequ. Ibid. § 15 Coroll. pg. 147.

(**) Disc. § 14. De tempore. № 5 pg. 141, 142.

почему всякое измѣненіе должно быть *непрерывнымъ*. Лейбницъ установилъ законъ непрерывнаго измѣненія, это было важнѣйшимъ дѣломъ его метафизики; но не имѣя правильнаго понятія о времени, онъ не имѣлъ ключа къ своему закону. Нѣчто измѣняется; это значитъ, что оно проходитъ рядъ различныхъ состояній. Если эти различныя состоянія слѣдуютъ одно за другимъ такъ, что отъ одного къ другому не имѣетъ мѣста никакой переходъ, не проходится никакого ряда промежуточныхъ состояній, то значитъ измѣненіе прерывается въ каждое мгновеніе, значитъ оно прекращается въ состояніи A, и совершенно вновь начинается въ состояніи B, значитъ измѣненіе не непрерывно. Оно непрерывно, если не прекращается ни на одинъ моментъ, а продолжается сплошь. Причина же почему оно продолжается непрерывно, заключается единственно только во времени. Состояніе A существуетъ въ извѣстный моментъ, состояніе B въ другой. Между двумя моментами находится время, т. е. безконечный рядъ моментовъ,—ибо моментъ есть не часть, а граница времени. Слѣдовательно, то нѣчто, которое измѣняется, должно между двумя состояніями A и B пройти безконечный рядъ моментовъ. Въ продолженіе этого времени оно не есть уже болѣе A, но не есть еще и B; совершенно же ничѣмъ оно быть не можетъ; поэтому оно должно проходить различныя состоянія между A и B, т. е. *постоянно* измѣняться. Изъ этого понятія непрерывнаго измѣненія выводится важное геометрическое правило: именно, что прямая линія, если мы будемъ продолжать ее непрерывно, никогда не можетъ измѣнить своего направленія, что непрерывное измѣненіе направленія возможно только въ *кривой* линіи, но никакъ не въ ломаной, и не въ углахъ, что слѣдовательно невозможно непрерывнымъ движеніемъ пройти стороны треугольника. Кестнеръ видѣлъ, что эта невозможность вытекаетъ изъ понятія непрерывнаго измѣненія; онъ вызывалъ лейбниціанцевъ доказать эту невозможность. Кантъ доказалъ ее изъ понятія времени. Линіи ab и bc сходятся въ вершинной точкѣ b; одно направленіе идетъ отъ a къ b, другое отъ b къ c. Въ точкѣ b прекращается одно направленіе и начинается другое. Если бы въ этихъ линіяхъ возможенъ былъ непрерывный ходъ отъ точки

а къ точкѣ *с*, то въ точкѣ *b* должны были бы *въ одно и тоже время* находиться различныя движенія отъ *а* къ *b* и отъ *b* къ *с*; а это невозможно. Напротивъ въ точкѣ *b* должно прежде прекратиться движеніе отъ *а* къ *b*, прежде чѣмъ начнется движеніе отъ *b* къ *с*. Слѣдовательно направленіе измѣняется здѣсь въ два различные момента. А такъ какъ между двумя моментами необходимо проходитъ время, то движущаяся точка въ это промежуточное время не будетъ двигаться ни по направленію къ *b*, ни по направленію къ *с*, т. е. она будетъ *покоиться* въ точкѣ *b*, или перерветъ движеніе, причемъ уничтожится непрерывность измѣненія, равно какъ и самое измѣненіе (*).

Итакъ, пространство и время обосновываютъ начало различія. Посредствомъ опредѣленія совмѣстности, время объясняетъ начало невозможности или *начало противорѣчія*, посредствомъ опредѣленія преемственности—начало *реальной причины*, посредствомъ природы своихъ величинъ — законъ *непрерывности*.

V. *Пространство и время, какъ чистыя воззрѣнія.*

Доказано, что пространство и время суть первоначальныя представленія, что эти представленія суть воззрѣнія, что, однимъ словомъ, пространство и время суть *первоначальныя воззрѣнія*. Но что за воззрѣнія суть пространство и время? Очевидно, конечно, это такія воззрѣнія, которымъ внѣ насъ соотвѣтствуетъ нѣчто, нѣчто объективное и реальное,—во всякомъ случаѣ такія, предметъ которыхъ данъ намъ извнѣ, слѣдовательно *эмпирическія воззрѣнія*: будутъ ли однакоже они при этомъ представлять собою нѣчто существующее само по себѣ, существенное, субстанціальное, или только свойства и признаки отдѣльныхъ объектовъ, или же наконецъ отношенія, въ которыхъ вещи находятся одна къ другой? Именно пространство представляютъ обыкновенно субстанціальнымъ такъ, какъ будто бы оно есть пустое вмѣстилище міра, великое хранилище всѣхъ вещей, которое имѣетъ бытіе независимо отъ насъ, какъ нѣчто существующее само по себѣ. Нужно немного размышленія, для того, чтобы убѣдиться, что изъ указанныхъ трехъ случаевъ, которые возможны бы были относительно пространства и времени, если бы они были реальностями, *ни одинъ* не имѣетъ мѣста. Если бы пространство и время были свойствами, принадлежащими вещамъ, или же если бы они были, какъ хотѣлъ доказать Лейбницъ, отношеніями, составляющими внѣшній распорядокъ вещей, то въ обоихъ этихъ случаяхъ ихъ нельзя бы было представлять безъ вещей; абстракція отъ вещей была бы вмѣстѣ абстракціею отъ пространства и времени, и съ устраненіемъ представленія о вещахъ, устранялось бы и представленіе о пространствѣ и времени; между тѣмъ это невозможно. Мы можемъ отвлекать отъ вещей, но никакъ не отъ пространства и времени: достаточное доказательство, что оба эти представленія даны не вмѣстѣ съ вещами, потому что въ противномъ случаѣ они должны бы были вмѣстѣ съ вещами и устраняться.

(*) Tempus est *quantum continuum et legum continui in mutationibus universi principium*. Ibid. § 14 № 4.

Если же мы, по примѣру древнихъ космологовъ, математиковъ и самого Канта въ послѣднемъ его докритическомъ сочиненіи, признаемъ пространство за нѣчто существующее само по себѣ, реальное, какъ бы за предметъ нашего внѣшняго воззрѣнія, то это представленіе, по видимому, спасаетъ первоначальность пространства, и своею объективностью удовлетворяетъ реалистически-догматическое пониманіе; но, если разсмотрѣть его ближе, то окажется, что оно подлежитъ всевозможнымъ трудностямъ и не разрѣшаетъ ни одной изъ нихъ. Что̀ такое это реальное пространство? Сущность, въ которой заключаются всѣ другія. Внѣ ея ничего не можетъ быть; ибо, если бы что-нибудь было внѣ ея, то оно очевидно должно было бы находиться въ другомъ мѣстѣ, въ другомъ пространствѣ; слѣдовательно должны были бы существовать два различныя, одно отъ другаго совершенно отдѣльныя пространства, которыя не могли бы различаться въ пространствѣ, потому что иначе существовало бы уже только *одно* пространство, въ которомъ то и другое содержались бы

какъ части. Если же все содержится въ пространствѣ, то значитъ все пространственно и въ такомъ случаѣ совершенно послѣдовательно нужно отвергнуть нетолько познаніе, но даже существованіе и возможность всякихъ непространственныхъ сущностей. Если, далѣе, пространство есть предметъ нашего воззрѣнія, то такимъ предметомъ могло бы быть только ограниченное пространство, а неограниченное пространство въ такомъ случаѣ нужно бы было или совершенно отвергнуть, или же признать за продуктъ нашего воображенія. Но если такъ, то что̀ же находится по ту сторону ограниченнаго пространства? Что̀ такое ограниченное пространство, какъ не часть пространства? Пространство, какъ пространство, должно быть неограниченнымъ. Но какимъ же образомъ неограниченное пространство можетъ когда-нибудь быть предметомъ нашего всегда ограниченнаго воззрѣнія? Предметъ нашего воззрѣнія намъ данъ. Какимъ же образомъ неограниченное можетъ быть дано какъ предметъ въ нашемъ воззрѣніи? Слѣдовательно пространство или есть воззрительный предметъ и потому ограничено, и непремѣнно ограничено, значитъ не есть пространство, которое необходимо не имѣетъ границъ; или же оно неограничено, и поэтому не есть предметъ нашего воззрѣнія. Наконецъ, какъ вообще можетъ быть намъ *дано* пространство? Конечно вѣдь оно должно быть дано *извнѣ*? Слѣдовательно оно должно бы было находиться внѣ насъ, значитъ въ другомъ мѣстѣ, въ другомъ пространствѣ, чѣмъ мы; но на самомъ дѣлѣ нельзя и представить себѣ чего-нибудь нелѣпѣе.

Но какимъ бы образомъ пространство ни было предметомъ нашего воззрѣнія, оно тогда во всѣхъ случаяхъ было бы дано *эмпирически*; мы могли бы тогда узнавать его только посредствомъ опыта, и всѣ наши пространственныя представленія и пространственныя познанія были бы эмпирическими. А эмпирическія ли они? Даны ли пространственныя и временныя величины въ опытѣ? Гдѣ, въ самомъ дѣлѣ, можно найти въ опытѣ математическую точку, чисто математическую? Гдѣ найдемъ линію, плоскость, тѣло, какъ чисто-математическія величины? Гдѣ встрѣтимъ число, какъ число? Число происходитъ вслѣдствіе счисленія; мы производимъ число. Фигура возникаетъ вслѣдствіе

построенія; она есть ничто иное, какъ это наше построеніе. Если мы точку a кратчайшимъ путемъ доведемъ до точки b, то происходитъ прямая линія ab; если мы эту линію обращаемъ около неподвижной ея точки a, до тѣхъ поръ пока подвижная точка b возвратится на свое первоначальное мѣсто, то происходитъ кругъ; если мы дугу полукруга вращаемъ около діаметра, то происходитъ шаръ. Что̀-такое линія, кругъ, шаръ, какъ не чистыя пространственныя величины? Что̀-такое эти пространственныя величины, какъ не наши собственныя конструкціи? Математическая величина можетъ правда воплотиться и въ какомъ-нибудь чувственномъ веществѣ. Шаръ можетъ быть изъ дерева; эта чувственная матерія дана, конечно, извнѣ, но она не составляетъ принадлежности величины, какъ величины; для математической величины она вполнѣ случайна и вполнѣ безразлична. Математическія величины, какъ такія величины, являются не иначе, какъ въ пространствѣ и времени; эти пространственныя и временныя величины существуютъ не иначе, какъ въ нашемъ воззрѣніи и чрезъ наше воззрѣніе. Слѣдовательно пространство и время не могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только самымъ этимъ воззрѣніемъ, которое есть не эмпирическое, а чистое.

Если бы пространство и время были эмпирическими созерцаніями, то математика была бы *опытною наукою*, всѣ положенія ея были бы эмпирическими, ни одно не было бы необходимымъ и всеобщимъ, оставалось бы нерѣшеннымъ, дѣйствительно ли дважды два всегда составляютъ четыре (*). Какъ несомнѣнно то, что математическія познанія вполнѣ необходимы и всеобщи, такъ несомнѣнно то, что математика не есть опытная наука, и такъ несомнѣнно то, что пространство и время не суть эмпири-

---

(*) Nam si omnes spatii affectiones nonnisi per *experientiam* a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus geometricis *non inest universalitas nisi comparativa*, qualis acquiritus per *inductionem* h. e. aeque late patens ac observatur, neque *necessitas*—et spes est, ut fit in empiricis, spatium aliquando detegendi aliis affectionibus primitivis praeditum, et forte etiam bilineum, rectilineum. Ibid. § 15. D. pg. 145.

ческія воззрѣнія. Они не даны извнѣ, какъ объекты чувственнаго воззрѣнія; они суть не чувственныя воззрѣнія, которымъ соотвѣтствуютъ вещи внѣ насъ, а чистыя воззрѣнія. Они не суть представленія чего-нибудь, что было бы дано намъ, какъ чувственный объектъ, а суть чистыя представленія, и ничего болѣе, но никакъ не произвольныя или случайныя представленія, которыя можно имѣть и неимѣть, а представленія необходимыя и всеобщія, безъ которыхъ мы не могли бы представлять, различать и познавать ничего даннаго.

И такъ вотъ краткій и неопровержимый результатъ всего изслѣдованія: 1) Пространство и время суть представленія не выводныя, а *первоначальныя*. 2) Они суть первоначальныя представленія, не какъ ограниченныя, а какъ *неограниченныя* величины. 3) Эти первоначальныя представленія безконечнаго пространства и безконечнаго времени суть не понятія, а *воззрѣнія*. 4) Эти первоначальныя воззрѣнія суть не эмпирическія, а *чистыя*, или, что тоже, воззрѣнія безъ даннаго объекта, т. е. формы воззрѣнія (*).

Если мы захотимъ объективировать эти чистыя разумныя формы, какъ бы представить ихъ въ образѣ, то въ этомъ естественномъ стремленіи мы будемъ приведены снова къ нимъ же самимъ. Такъ какъ онѣ составляютъ условія всѣхъ нашихъ представленій, такъ какъ онѣ сами дѣлаютъ все нагляднымъ, то по этому самому онѣ не могутъ быть сдѣланы наглядными ни чрезъ какое эмпирическое представленіе. Единственный образъ величины пространства есть число, составленіе котораго требуетъ безконечнаго времени; единственный образъ величины времени есть простирающаяся въ безконечность прямая линія. Такимъ образомъ пространство образуетъ какъ бы схему, или какъ выражается Кантъ въ пробномъ сочиненіи, типъ, подъ которымъ

(*) Tempus est *intuitus* non sensualis, sed *purus*. Conceptus spatii est *intuitus purus*. § 14, № 3. § 15. C. En itaque bina cognitionis sensitivae principia non conceptus generales, sed *intuitus singulares, attamen puri* § 15. coroll.

мы образно представляемъ себѣ время. Никакое понятіе не можетъ уяснить этихъ воззрѣній, напротивъ сами эти воззрѣнія могутъ давать образность нашимъ понятіямъ; время же, какъ мы уже видѣли, было предполагаемымъ комментаріемъ законовъ мышленія (*).

Если же пространство и время суть чистыя воззрѣнія, которыя ни въ какомъ случаѣ не даны извнѣ, а даны только самимъ разумомъ, то то же должно сказать обо всемъ, что можетъ существовать только подъ условіемъ пространства и времени. Сдѣлать нѣчто, что бы это ни было, нашимъ объектомъ, значитъ отличать это нѣчто отъ насъ самихъ, поставлять внѣ насъ, полагать противъ насъ. Не можетъ быть никакого предмета безъ противопоставленія, которое очевидно предполагаетъ пространственное различіе. Предметы возможны только въ пространствѣ, измѣненія только во времени: всѣ измѣненія, какъ внутреннія такъ и внѣшнія. Внѣшнія измѣненія суть перемѣны мѣста, или *движенія*; внутреннія же, выражаясь вообще, суть перемѣны духа, или *представленія*. Слѣдовательно предметы и измѣненія могутъ существовать только подъ условіемъ пространства и времени, слѣдовательно они, какъ и самое пространство и время, суть чистыя воззрѣнія, или формы представленія. Для разума не нужно ничего кромѣ пространства и времени, чтобы быть въ состояніи представить предметы и измѣненія. Когда мы построяемъ линію, то это чистая форма представленія, продуктъ чистаго воззрѣнія. Развѣ эта форма представленія не есть предметъ, не есть измѣненіе, такъ какъ она очевидно состоитъ въ движеніи точки?

Но въ силу нашего воззрительнаго разума, т. е. чрезъ пространство и время, дана намъ только *форма* предмета, форма измѣненія и его каждовременныхъ состояній, но не матерія, не что-нибудь качественное, составляющее содержаніе предмета и из-

(*) Ideo etiam spatium temporis ipsius conceptui ceu typus adhibetur repraesentando hoc per *lineam*, ejusque terminos per *puncta* § 15. Coroll. pg. 147.

мѣненія. Хотя математическія величины, фигуры и числа, по всему своему разнообразному содержанію, даны намъ единственно разумнымъ воззрѣніемъ, такъ какъ они суть ничто иное, какъ наши построенія, но въ этомъ случаѣ представляемое содержаніе само есть ничто иное, какъ форма. Въ самомъ дѣлѣ, что такое матерія, изъ которой образуются математическія величины, какъ не само чистое воззрѣніе, т. е. форма?

VI. *Воззрѣніе и ощущеніе. Явленіе внѣшнее и внутреннее.*

Наши представленія имѣютъ еще другое содержаніе, кромѣ математическаго содержанія величины; они различны по своему свойству, а этого качественнаго различія ни какимъ образомъ не можетъ произвести простое воззрѣніе; эта матерія нашихъ представленій никакъ не можетъ быть дана посредствомъ одного разума; остается поэтому только то, что она дана намъ извнѣ, или что мы получили ее извнѣ. Выраженіе «данный извнѣ» не нужно понимать ложнымъ образомъ, по буквальному смыслу словъ. Противоположное ему выраженіе будетъ «данный посредствомъ насъ самихъ». Слѣдовательно подъ первымъ выраженіемъ нужно разумѣть данное, въ противоположность къ производному, т. е. данное, которое мы не производимъ или не образуемъ посредствомъ чистаго разума, а находимъ, какъ нѣчто существующее; это данное, если взять его по отношенію къ пространству, можетъ находиться или внѣ насъ, или же въ насъ. Способность принимать данный такимъ образомъ фактъ есть во всякомъ случаѣ рецептивная способность, посредствомъ которой мы воспринимаемъ, или находимъ данное намъ; слѣдовательно—наше воспринимающее ощущеніе или чувственность, которая можетъ подвергаться и дѣйствительно подвергается многообразнымъ воздѣйствіямъ. Слѣдовательно во всякомъ случаѣ эта данная матерія можетъ быть воспринимаема нами только чувственнымъ образомъ, и въ этомъ отношеніи, строго говоря, есть ничто иное какъ наше *ощущеніе*. Но такъ какъ ни одно изъ нашихъ ощущеній не можетъ существовать нигдѣ, кромѣ какъ въ насъ, то

ясно, что выраженіе «оно дано намъ извнѣ», если понимать его буквально, т. е. пространственно, заключаетъ въ себѣ совершенную нелѣпость. Наши ощущенія не могутъ быть въ какомъ-нибудь иномъ мѣстѣ, чѣмъ мы, и также не могутъ они быть внѣ пространства, составляющаго способность нашего чистаго разума. Выраженіе, о которомъ идетъ дѣло, если неправильно понять его, прямо ведетъ прочь отъ кантовской философіи, и снова запутываетъ только что очищенныя и установленныя понятія. Выраженіе: «нѣчто дано намъ извнѣ», по правильно понятому духу кантовской философіи, можетъ имѣть только такое значеніе: источникъ этого не есть чистый разумъ, т. е. оно не дано намъ a priori, оно не есть чистый продуктъ разума; и если то, что въ этомъ смыслѣ не дано a priori, мы захотимъ назвать даннымъ a posteriori, даннымъ извнѣ, то можемъ смѣло употреблять это выраженіе, но должны только не понимать его такъ, какъ будто мы получатели, а какое-то неизвѣстное существо, внѣ насъ находящееся, есть подаятель.

Поэтому ясно, что всякое возможное содержаніе человѣческаго разума, которое не порождено самимъ чистымъ разумомъ (напримѣръ, математическія формы суть такіе чистые разумные продукты), можетъ быть дано только въ видѣ *ощущенія*. Чего мы не производимъ и не ощущаемъ, то совершенно независимо отъ нашего разума, независимо слѣдовательно отъ всѣхъ разумныхъ формъ, въ которыя оно неможетъ облечься; то не существуетъ въ разумномъ воззрѣніи, а слѣдовательно и въ пространствѣ и времени; то мы называемъ *вещью въ себѣ*; а такъ какъ пространство и время суть необходимыя условія всѣхъ нашихъ представленій, то очевидно всякое представленіе о вещи въ себѣ невозможно.

Связь между воззрѣніемъ и вещью въ себѣ невозможна потому, что они, по самому своему понятію, взаимно исключаютъ другъ друга. Напротивъ связь между воззрѣніемъ и ощущеніемъ необходима, потому что первое включаетъ въ себя и обнимаетъ собою послѣднее. Ощущенія необходимо должны быть въ воззрѣніи. Воззрѣніе значитъ представленіе въ пространствѣ и времени. Итакъ, всѣ ощущенія необходимо должны быть представляемы въ

опространствѣ и времени. Ощущеніе даетъ *чувственное* содержаніе, воззрѣніе придаетъ къ нему форму *представленія*: такимъ образомъ сочетаніе воззрѣнія и ощущенія образуетъ *чувственное представленіе* или *явленіе*. Явленіе есть ощущеніе въ воззрѣніи, оно есть такое представленіе, содержаніе или матерію котораго образуютъ чувственные факты ощущенія, форму же—чистое воззрѣніе. Безъ формы ощущенія были бы непроницаемымъ хаосомъ, совокупность ихъ нельзя было бы назвать разумомъ. Форма воззрѣнія распутываетъ хаосъ, разрѣшая его на рядъ различныхъ представленій, или, что тоже, представляя его въ пространствѣ и времени. Ощущенія представляются въ пространствѣ, т. е. они связываются пространственнымъ образомъ, поставляются одно подлѣ другаго. Ощущенія представляются во времени, т. е. они связываются временнымъ образомъ,—соединяются, или какъ одновременныя, или же какъ неодновременныя, т. е. послѣдовательныя. Мы располагаемъ наши ощущенія въ пространствѣ, ставимъ ихъ одно подлѣ другаго, это значитъ: мы различаемъ ихъ по мѣсту, представляемъ ихъ, какъ различныя по мѣсту, слѣдовательно отличныя и отъ *насъ* мѣстно, или пространственно, т. е. другими словами мы противопоставляемъ ихъ себѣ, дѣлаемъ ихъ нашимъ *внѣшнимъ предметомъ*. Ощущенія соединяются, какъ одновременныя, т. е. они совокупно образуютъ въ этотъ моментъ наше душевное состояніе; они соединяются, какъ преемственныя, т. е. они образуютъ различныя душевныя состоянія, слѣдующія одно за другимъ. Слѣдовательно, только посредствомъ расположенія въ пространствѣ и времени, т. е. посредствомъ воззрѣнія, ощущенія сочетаются въ представленіе предметовъ и состояній, словомъ сказать становятся *явленіями* (*).

Теперь мы поймемъ, что такое значитъ внѣшній предметъ. Внѣшній предметъ, или то, что мы называемъ *вещью внѣ насъ*, отнюдь не есть вещь въ себѣ. Вещь внѣ насъ, будучи разложена на свои составныя части, состоитъ изъ ощущенія и воззрѣнія,

(*) Principium formae *mundi sensibilis* est, quod continet rationem *nexus universalis* omnium, quatenus sunt *phaenomena*. Jbid. § 13, pg. 138.

слѣдовательно есть частью наше данное, частью нашъ продуктъ; она есть ничто иное, какъ наше явленіе, наше представленіе. Вещь въ себѣ есть слово, которымъ мы обозначаемъ совершенно противоположное понятіе: то именно, что никогда не можетъ быть явленіемъ или представленіемъ.

Душевныя наши состоянія мы можемъ представлять только временно, но не пространственно; время есть единственное условіе, подъ которымъ мы можемъ различать и представлять ихъ. Если мы назовемъ воспріятіе того, что происходитъ въ насъ,— *внутреннимъ чувствомъ*, то мы должны будемъ отличить отъ него *внѣшнее чувство*, какъ воспріятіе, направленное на то, что внѣ насъ. Какъ извѣстно, такъ Локкъ въ своемъ опытѣ о человѣческомъ разумѣ различилъ сенсацію и рефлексію. Самое различіе, именно названіе *внутренняго чувства* было въ употребленіи еще задолго до Локка. Кантъ снова принимаетъ его и связываетъ съ нимъ различіе пространства и времени. Время есть условіе всѣхъ представленій внутреняго чувства, пространство всѣхъ представленій внѣшняго чувства. Поэтому Кантъ пространство называетъ *формою внѣшняго чувства*, а время *формою внутренняго*. Впрочемъ лучше было бы, если бы Кантъ не дѣлалъ этого различенія. Дѣло принимаетъ такой видъ, какъ будто внѣшнее чувство есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ внутреннее, какъ будто вещи, внѣ насъ находящіяся, нуждаются въ особенномъ чувствѣ, какъ будто онѣ сами составляютъ нѣчто особенное, отличное отъ нашихъ представленій. Все, что мы воспринимаемъ или ощущаемъ, находится въ насъ; оно представляется внѣ насъ, какъ скоро мы различаемъ его пространственно; только посредствомъ этого оно дѣлается предметомъ воспріятія и только вслѣдствіе этого само воспріятіе становится внѣшнимъ. Внѣшнее чувство есть ничто иное, какъ пространственно представляющее воспріятіе.

Кромѣ того, *всѣ* измѣненія находятся во времени, даже и пространственныя измѣненія, движенія, которыя мы внѣ насъ воспринимаемъ. Слѣдовательно, время есть также форма и внѣшняго чувства. Наконецъ всѣ явленія, и пространственныя точно также, суть наши представленія, слѣдовательно процессы въ

насъ, которыя поэтому временно различаются и связываются. Слѣдовательно, различіе пространства и времени сводится на то, что мы не все ощущаемое можемъ представлять пространственно, что простран-
между тѣмъ какъ все должны представлять временно,
ство производитъ только внѣшнія явленія, а время напротивъ *всѣ*, На этомъ основаніи Кантъ назы-
и внутреннія и внѣшнія явленія.
ваетъ время первоначальною формою всей чувственности (*).

VII. *Пространство и время, какъ условія всѣхъ явленій.*

Трансцендентальная идеальность. Эмпирическая реальность.

Такимъ образомъ ученіе о пространствѣ и времени уже твердо обосновано во всѣхъ точкахъ, и можно произнести послѣдній приговоръ о правѣ ихъ притязаній на познаніе. Какое значеніе имѣютъ пространство и время въ познаніи вещей? Все зависитъ отъ того, что понимать подъ вещами. Если разумѣть подъ ними сущность вещей, безъотносительно и независимо отъ человѣческаго разума, вещи въ себѣ, если только эти послѣднія называть истинно объективными и реальными, то, очевидно, пространство и время, какъ чистыя разумныя формы, не суть ни объективны, ни реальны, а совершенно субъективны и идеальны (**). Въ смыслѣ вещей они суть нѣчто совершенно воображаемое, они не имѣ-
ютъ ничего такого, что должны бы имѣть въ себѣ вещи, — не ни ихъ от-
составляютъ ни субстанціи вещей, ни ихъ свойства,
ношенія. Если, напротивъ, разумѣть подъ вещами явленія, ко- находящимися въ
торыя мы необходимо должны представлять
насъ или внѣ насъ, то доказано, что пространство и время суть условія, подъ которыми единственно являются намъ эти вещи. Уже

(*) «Время есть формальное апріорическое условіе всѣхъ явленій вообще.» «*Kritik der rein. Vern.* Transcend. Aestetik. II Ab. § 6. c. S. 72.

(**) Tempus non est objectivum aliquid et reale.—Spatium non est aliquid
objectivi et realis, nec substantia, nec acciendes, nec relatio, sed *subjectivum*
et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema omnia omnino
externe sensa sibi coordinandi. Diss. Sect. II. § 14. № 5. § 15. d.

нельзя болѣе спрашивать о томъ, имѣютъ ли они въ этомъ смыслѣ значеніе для познанія вещей, дѣлаютъ ли они явленія познаваемыми для насъ, потому что *они-то и есть то, чѣмъ производится явленіе вообще*. Если же только явленія или только воззрительные предметы могутъ быть предметами опыта, то ясно, что безъ пространства и времени невозможны никакіе предметы эмпирическаго познанія. Сравнительно съ вещами въ себѣ, пространство и время совершенно субъективны и идеальны; сравнительно же съ объектами возможнаго опыта, т. е. съ явленіями или воззрительными предметами, они совершенно объективны и реальны. Слѣдовательно понимаемыя какъ условія познанія вещей, или, что тоже, разсматриваемыя трансцендентально, пространство и время не имѣютъ никакой реальности, когда дѣло идетъ о познаніи сверхчувственнаго (вещей въ себѣ), но имѣютъ совершенную реальность относительно всякаго эмпирическаго познанія. Первое Кантъ называетъ «*трансцендентальною идеальностью*» пространства и времени, а второе его «*эмпирическою реальностью*». Объ абсолютной ихъ реальности не можетъ быть и рѣчи (*).

Такъ какъ Кантъ первое изъ этихъ положеній, именно трансцендентальную идеальность пространства и времени, полагаетъ въ основу всей своей философіи, то онъ и называетъ свою философію «трансцендентальнымъ идеализмомъ». Она учитъ, что пространство и время суть необходимыя условія или разумныя формы всѣхъ представленій, а потому и всѣхъ явленій. Главный вѣсъ этого положенія заключается въ двухъ точкахъ: вопервыхъ, что пространство и время суть условія *только* явленій, а вовторыхъ, что они суть *необходимыя* условія явленій. Кто отрицаетъ это положеніе въ первомъ его пунктѣ, тотъ стоитъ въ рѣшительной противоположности къ кантовской теоріи. Если пространство и время принимаются за условія или свойства самихъ вещей, то превращается въ вещь то, что есть только представленіе и, какъ во снѣ, уничтожается различіе

(*) Kritik d. r. Vernunft. Vgl. Abschn. 1. § 3. b. § 6. c.

между вещью и представленіемъ. Если оспоривается необходимость и эмпирическая реальность пространства и времени, то уничтожается основаніе всѣхъ явленій; вмѣстѣ съ пространствомъ и временемъ всѣ явленія дѣлаются чисто случайными представленіями, т. е. одною видимостію; и такимъ образомъ необходимое, дѣйствительная вещь, превращается въ простое представленіе. Первое заблужденіе Кантъ находитъ у Декарта, а второе у Бэрклея. Перваго упрекаетъ онъ въ «грезящемъ», а послѣдняго въ «мечтающемъ» идеализмѣ. И того и другаго онъ считаетъ опровергнутымъ съ своей точки зрѣнія, которую обозначаетъ именемъ «*критическаго идеализма*» (*).

(*) Prolegomena 1 Theil. § 13. Anmerkung III.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА: АНАЛИТИКА ПОНЯТІЙ.

УЧЕНІЕ О ЧИСТЫХЪ РАЗСУДОЧНЫХЪ ПОНЯТІЯХЪ, КАКЪ УСЛОВІЯХЪ ОПЫТНАГО ПОЗНАНІЯ.

I. *Основной вопросъ аналитики.*

Возможность чистой математики объяснена. Невозможность познанія сверхчувственнаго уже заранѣе обоснована; теперь намъ нужно будетъ ближе изслѣдовать, какимъ образомъ такое познаніе возможно со стороны своего фактическаго существованія, и невозможно со стороны правомѣрнаго. Уже доказано то, что возможные предметы нашего познанія не могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ вещами, находящимися въ пространствѣ и времени, т. е. чувственными вещами, или нашими явленіями. Если теперь всякое познаніе чувственныхъ вещей мы назовемъ опытомъ, то вопросъ у насъ будетъ такой: *существуетъ ли опытъ и какимъ образомъ онъ возможенъ?* Явленія бываютъ или внутреннія или внѣшнія; къ первымъ относятся наши душевныя состоянія и ихъ перемѣны, а къ послѣднимъ тѣла и ихъ движенія. Познаніе первыхъ состоитъ во внутреннемъ, а послѣднихъ во внѣшнемъ опытѣ. Наука внутренняго опыта есть пси-

хологія, а наука внѣшняго опыта есть въ тѣсномъ смыслѣ физика. Совокупность всѣхъ вещей въ пространствѣ и времени, т. е. совокупность всѣхъ предметовъ возможнаго опыта, мы называемъ въ обширномъ смыслѣ *природою*, такъ что въ этомъ смыслѣ опытное познаніе и наука о природѣ суть понятія, одно другое замѣняющія. Поэтому вышеприведенный вопросъ можетъ быть поставленъ такимъ образомъ: *существуетъ ли наука о природѣ* (естественная наука) *и какъ она возможна?* Впрочемъ мы уже знаемъ, въ какомъ вообще смыслѣ критическая философія понимаетъ вопросъ о познаніи. Она спрашиваетъ о метафизическомъ познаніи, которое, въ отличіе отъ всякаго другаго такъ называемаго познанія, есть совершенно необходимое и всеобщее, или апріорическое, или — что тоже, — есть познаніе посредствомъ чистаго разума. Поэтому вопросъ, въ точномъ и критическомъ его смыслѣ, будетъ таковъ: существуетъ ли о чувственныхъ вещахъ чистое познаніе? Существуетъ ли опытъ a priori? *Существуетъ ли чистая естественная наука, и какъ она возможна?*

Изъ этого вопроса мы должны въ сущности разрѣшить только вторую часть, такъ какъ фактъ чистой естественной науки уже констатированъ. Положенія, что субстанція постоянно неизмѣнна, что всякое измѣненіе въ природѣ имѣетъ свою причину, — эти положенія составляютъ естественно-научныя аксіомы, отрицаніе которыхъ уничтожило бы всякій видъ физическаго познанія. Остается еще вопросомъ только объясненіе этого факта: *какъ возможна чистая естественная наука?* Прежде всего требуется понять этотъ вопросъ въ правильномъ его смыслѣ, потому что въ противномъ случаѣ останется неяснымъ духъ послѣдующаго изслѣдованія. Оказалось уже, что явленія вообще возможны только подъ извѣстными условіями, заключающимися въ человѣческомъ разумѣ. Теперь нужно изслѣдовать, существуютъ ли такія условія, подъ которыми возможно познаніе этихъ явленій, т. е. опытъ. Если нѣтъ опыта, то очевидно нѣтъ и ничего опытомъ дознаваемаго, слѣдовательно нѣтъ и предмета возможнаго опыта. Условія опыта очевидно составляютъ вмѣстѣ и условія всѣхъ предметовъ возможнаго опыта. И если мы назовемъ совокупность *этихъ* предметовъ природою, и будемъ понимать слово природа именно въ этомъ смыслѣ, то условія опыта суть вмѣстѣ и условія природы, какъ предмета возможнаго опыта, какъ познаваемаго объекта. И въ какомъ иномъ смыслѣ критическая философія могла бы говорить о природѣ? Пусть существуетъ природа въ себѣ — мы не знаемъ этого, и не говоримъ объ этомъ ничего; но природа, какъ предметъ возможнаго опыта, можетъ существовать только тогда, когда существуетъ опытъ. Я предпосылаю это истолкованіе съ тою цѣлію, чтобы вполнѣ разъяснить, что условій природы нужно въ извѣстномъ смыслѣ искать въ разумѣ, что этотъ смыслъ необходимо свойственъ критической философіи, и что потому она совершенно основательно должна предложить вопросъ: *какъ возможна природа?* (*)

Но первый и самый общій вопросъ таковъ: *что-такое опытъ?* Очевидно онъ есть познаніе чувственныхъ вещей; это познаніе очевидно есть сужденіе; — здѣсь мы должны остановиться на минуту и изслѣдовать вопросъ: что такое сужденіе? Каждое сужденіе есть связь субъекта и предиката, слѣдовательно связь двухъ представленій, которыя относятся одно къ другому, какъ частное къ общему, какъ индивидуумъ къ виду, какъ видъ къ роду. Я представляю субъектъ посредствомъ предиката, частное представленіе посредствомъ общаго, слѣдовательно въ каждомъ случаѣ я представляю нѣчто посредствомъ другаго представленія. Сужденія во всѣхъ случаяхъ суть *посредственныя представленія* и этимъ отличаются они отъ воззрѣній, которыя суть *непосредственныя представленія*. Объектъ воззрѣнія всегда есть отдѣльная вещь. Объектъ сужденія есть понятіе, посредствомъ котораго я представляю отдѣльную вещь или ея родъ. Я сужу: эта отдѣльная (въ воззрѣніи) вещь есть металлъ, металлы суть тѣла, тѣла протяженны, все протяженное дѣлимо и т. д. Воззрѣніе есть всегда единичное представленіе, сужденіе же есть всегда представленіе представленія. Слѣдовательно, сужденія возможны только посредствомъ понятій, посредствомъ спо-

(*) Prolegomena Theil II, § 14, 15, 16. Bd. III. S. 211 flgd.

собности, образующей понятія. Такая способность есть *разсудокъ*, въ отличіе отъ чувственности. Понятія относятся къ отдѣльнымъ вещамъ всегда посредственно, воззрѣнія же всегда непосредственно: первыя *дискурсивны*, послѣднія *интуитивны*. Назовемъ всякое познаніе посредствомъ понятій *мышленіемъ*; въ такомъ случаѣ разсудокъ будетъ мыслительною способностью, въ отличіе отъ чувственности, которая есть способность воззрительная. Чувственность не можетъ произвести изъ себя ничего, кромѣ воззрѣній, разсудокъ ничего, кромѣ понятій: такимъ образомъ Кантъ установляетъ здѣсь то различіе между этими способностями, которое состоитъ не въ различной степени ихъ представленія, а въ различіи ихъ функцій.

Ни одна изъ этихъ способностей не можетъ только изъ себя произвести познаніе, напротивъ въ каждомъ познавательномъ сужденіи должны совмѣстно дѣйствовать обѣ, и воззрѣнія должны сочетаться съ понятіями. Воззрѣнія должны быть представлены посредствомъ понятій, для того, чтобы получилось сужденіе и познаніе. Понятія должны имѣть отношеніе къ воззрѣніямъ, для того, чтобы посредственное представленіе сдѣлалось реальнымъ, сужденіе—познаніемъ. Воззрѣнія, не представляемыя посредствомъ понятій—слѣпы; понятія, не относящіяся къ воззрѣніямъ пусты, или, какъ выражается Кантъ: воззрѣнія безъ понятій—*слѣпы*, понятія безъ воззрѣній *пусты*. Здѣсь мы должны прибавить касательно математики то замѣчаніе, что она если и не въ своихъ воззрѣніяхъ, т. е. въ содержаніи своихъ сужденій, то однако же въ *формѣ* этихъ сужденій предполагаетъ разсудокъ, безъ котораго она вообще не могла бы судить.

Сужденіе, какъ сужденіе, есть функція разсудка. Изслѣдованіе чистыхъ разсудочныхъ функцій есть *логика*. Общая логика излагаетъ намъ формы сужденій и умозаключеній, сколько ихъ открывается въ разложеніи или анализѣ понятій; у нея нѣтъ никакого иного предмета, кромѣ этихъ формъ. Ей нѣтъ дѣла до тѣхъ условій, при которыхъ сужденія становятся дѣйствительными познаніями. Напротивъ мы изслѣдуемъ человѣческій разумъ только съ той точки зрѣнія, содержатся ли въ немъ условія, необходимыя для составленія *познавательныхъ сужденій*. Формы

сужденій и умозаключеній мы предполагаемъ извѣстными изъ формальной логики. Это, отличное отъ формальной логики изслѣдованіе, направляющееся не на формы сужденій вообще, а на условія познавательныхъ сужденій, называется *трансцендентальною логикою*. Если слѣдовательно существуетъ эмпирическое познаніе, то трансцендентальная логика должна будетъ указать въ нашемъ разсудкѣ условія, которыя дѣлаютъ возможнымъ опытъ. Если не существуетъ познанія сверхчувственнаго, по крайней мѣрѣ правомѣрнаго познанія такого рода, то эта логика должна будетъ вывести эту невозможность изъ условій нашего разсудка. Первую положительную задачу рѣшаетъ ея *трансцендентальная аналитика*, а вторую, отрицательную, ея *трансцендентальная діалектика* (*).

II. *Возможность опытныхъ сужденій.*

(сужденія чувственнаго воспріятія и опытныя сужденія).

Настоящее наше изслѣдованіе касается первой изъ двухъ указанныхъ задачъ. Какъ вообще возможны сужденія, это ясно. Спрашивается: какъ возможны *опытныя* сужденія? Каждое опытное сужденіе связываетъ два факта, которые мы воспринимаемъ чувственнымъ образомъ. То, что дано въ этомъ сужденіи, какъ его содержаніе, суть чувственныя воспріятія; то, что не дано, а налагается какъ форма, есть ихъ связь, или синтезъ. Каждое опытное сужденіе есть синтетическое. А этотъ синтезъ,—такъ какъ онъ налагается нами, и слѣдовательно совершается нами,—есть во всякомъ случаѣ *субъективный*. Но здѣсь все зависитъ отъ того, *что* составляетъ субъективное условіе требуемой связи? Предположимъ случай, что два явленія сходятся въ насъ случайно, что они соединяются только въ этомъ субъектѣ, по его случайному свойству, но отнюдь не во *всѣхъ* субъектахъ; тогда

(*) *Kritik der reinen Vernunft*, 1r. Elementarlehre Th. II, Einleitung. Bd. II. S. 88 Flgd.

ясно, что такая связь ихъ вовсе не есть необходимая и всеобщая, а только случайная и частная. Я, напримѣръ, составляю сужденіе: комната тепла, т. е. мнѣ тепло, между тѣмъ какъ другой человѣкъ въ той же комнатѣ имѣетъ противоположное ощущеніе; мнѣ тепло въ это мгновеніе, а чрезъ нѣсколько времени мнѣ при той же самой температурѣ не будетъ уже тепло. Вотъ сужденіе, которое есть вмѣстѣ и синтетическое и эмпирическое, но въ которомъ связь двухъ явленій различна, смотря по состоянію ощущенія воспринимающихъ субъектовъ. Очевидно, такое сужденіе не есть познаніе научнаго рода. Связь относится только къ отдѣльному воспринимающему субъекту, въ которомъ два явленія соединяются или не соединяются. Такое сужденіе есть *сужденіе воспріятія*, отличное отъ опытнаго сужденія, о которомъ идетъ вопросъ.

Научное опытное сужденіе хочетъ тоже связывать ни что иное, какъ воспринимаемыя явленія, такъ какъ оно есть тоже сужденіе воспріятія, но оно хочетъ связать явленія такъ, чтобы эта связь была необходимою и всеобщею, чего не бываетъ въ простыхъ сужденіяхъ воспріятія. Какъ же мы различимъ эти два вида сужденій? Сужденіе воспріятія имѣетъ значеніе только для воспринимающаго субъекта; въ этомъ смыслѣ оно только субъективно. Напротивъ опытное сужденіе должно имѣть всеобщее и необходимое значеніе; связь должна имѣть мѣсто не въ этомъ только, или томъ субъектѣ, а во *всѣхъ* безъ исключенія субъектахъ должна быть *одною и тою же*; связанныя явленія должны быть судимы, какъ совмѣстныя, не въ этомъ только случаѣ, а *всегда*; словомъ, связь, въ отличіе отъ первой, которая была только субъективною, должна быть *объективная*. Нужно хорошо вникнуть въ значеніе слова объективный. Объективнымъ было у насъ явленіе, которое я отличаю отъ себя, какъ внѣшній предметъ, именно противопоставляю его себѣ и тѣмъ дѣлаю его своимъ предметомъ. Объективна связь явленій, если она необходима и всеобща. Слѣдовательно иное дѣло объектъ въ смыслѣ трансцендентальной эстетики, иное — въ смыслѣ трансцендентальной логики. Объектъ въ смыслѣ первой производится пространствомъ. Чѣмъ же образуется объектъ въ смыслѣ послѣдней?

Итакъ, мы можемъ опредѣлить опытное сужденіе, какъ *объективное сужденіе воспріятія*. Но такъ какъ сужденіе воспріятія прежде всего необъективно, то спрашивается: что должно привзойти къ сужденію воспріятія, чтобы образовать изъ него опытное сужденіе? При какихъ условіяхъ сужденіе воспріятія дѣлается опытнымъ сужденіемъ? (*)

1) Чистыя понятія или категоріи.

На этотъ вопросъ мы прежде всего станемъ отвѣчать экспериментомъ, именно попробуемъ дознать на опытѣ, что нужно прибавить къ сужденію воспріятія, чтобы составить изъ него опытное сужденіе. Возьмемъ кантовскій примѣръ. Пусть будетъ данъ, какъ воспріятіе, камень, освѣщаемый и нагрѣваемый солнцемъ. Эти два явленія обыкновенно находятся соединенными въ моемъ воспріятіи; я сужу: если солнце свѣтитъ на камень, то онъ нагрѣвается. Очевидно это сужденіе есть только сужденіе воспріятія,—не сказано, что это обыкновенное соединеніе есть вмѣстѣ и необходимое, что связаны между собою два явленія, какъ такія; сказано только, что они слѣдуютъ одно за другимъ въ моемъ воспріятіи, насколько это воспріятіе простирается. Сужденіе это есть только субъективное; соединеніе дѣлается объективнымъ тогда, когда мы судимъ, что эти два явленія, какъ явленія, находятся въ связи между собою. Солнце нагрѣваетъ камень, т. е. солнечный свѣтъ есть причина того, что камень нагрѣвается. Здѣсь первое явленіе уже не есть воспріятіе, обыкновенно предшествующее другому, а условіе, изъ котораго необходимо слѣдуетъ другое. Что же прибавилось къ сужденію воззрѣнія? Понятіе *условія*, *причины*, посредствомъ котораго мы представляемъ первое явленіе, и подъ которое, въ настоящемъ случаѣ, подводимъ представленіе солнца. Мы должны составить сужденіе, что солнце есть причина теплоты, для

(*) Prolegomena. Theil II. § 18. Bd. III. S. 215.

того, чтобы имѣть возможность судить, что оно есть причина нагрѣванія камня. Понятіе причины, взятое само по себѣ, не представляетъ ничего; оно не есть такое понятіе, которое можно бы свести на какой-нибудь воззрительный предметъ, слѣдовательно не такое понятіе, которое, какъ напримѣръ обыкновенныя родовыя, я получаю посредствомъ отвлеченія отъ воззрѣнія или воспріятія. Оно есть не представляющее, а связывающее понятіе, оно не отвлекается отъ какого-нибудь воспріятія, и слѣдовательно есть не эмпирическое, а *чистое или первоначальное понятіе*. Чистымъ воззрѣніемъ оно быть не можетъ, иначе его можно было бы построить, между тѣмъ какъ его нельзя представить чувственнымъ образомъ, а можно только мыслить. Слѣдовательно оно есть чистое разсудочное понятіе, которое мы, въ отличіе отъ всѣхъ выводныхъ или эмпирическихъ понятій называемъ *категоріею (кореннымъ понятіемъ)*, а въ отличіе отъ всѣхъ представляющихъ понятій, отъ такъ называемыхъ родовыхъ понятій, *связывающимъ* или *синтетическимъ* понятіемъ. Отсюда пока выходитъ то ближайшее заключеніе, что опытныя сужденія возможны только подъ условіемъ чистыхъ понятій, которыя въ свою очередь возможны только посредствомъ чистаго разсудка (*).

2) Задачи аналитическаго изслѣдованія.

Основной вопросъ трансцендентальной аналитики теперь такъ точно понятъ и подготовленъ, что можно сдѣлать обзоръ всего разрѣшенія задачи, и напередъ опредѣлить главныя черты изслѣдованія. Первое дѣло состоитъ въ томъ, что нужно открыть и установить чистыя понятія. Какъ скоро они будутъ у насъ на лицо, возникаетъ другой вопросъ, составляющій самую трудную часть критическаго изслѣдованія. Чистыя понятія, по своему происхожденію, совершенно субъективны; опытное же сужденіе объективно. Какъ же, слѣдовательно, возможно, чтобы такія, чисто-субъективныя понятія служили условіями этого объективнаго познанія? Какъ они могутъ быть объективными, или же получить значеніе объективныхъ? По какому праву могутъ они признавать за собою такое значеніе? Но когда, положимъ, это право доказано или выведено, то является новое затрудненіе. Если мы имѣемъ право судить о явленіяхъ посредствомъ чистыхъ понятій, то, чтобы дѣлать это, мы должны быть въ состояніи подводить явленія подъ чистыя понятія. Между тѣмъ первыя совершенно чувственны, а послѣднія совершенно интеллектуальны; первыя можно только созерцать, а послѣднія только мыслить. Это подведеніе невозможно, если чистыхъ понятій нельзя ни какимъ образомъ сдѣлать воззрительными, или чувственными. Какимъ же образомъ можно сдѣлать ихъ чувственными? Какъ скоро и этотъ вопросъ разрѣшается, мы получимъ въ выводѣ, что чистыя понятія суть условія опыта, слѣдовательно и всѣхъ предметовъ возможнаго опыта, т. е. всѣхъ явленій. То, что лежитъ въ основаніи всѣхъ явленій, мы называемъ ихъ принципомъ; принципы познанія суть основоположенія или аксіомы. Итакъ, чистыя понятія нужно будетъ наконецъ разсмотрѣть, какъ *основоположенія* всякаго возможнаго опыта или чистой естественной науки. Такъ развивается трансцендентальная аналитика, сперва открывая, выводя чистыя разсудочныя понятія, потомъ опредѣляя ихъ образы, или схемы, и наконецъ на основаніи чистыхъ понятій излагая основоположенія чистой естественной науки. Ученіе о категоріяхъ составляетъ ея точку отправленія, а ученіе объ основоположеніяхъ ея цѣль. Все изслѣдованіе можно свести къ одному вопросу: *какимъ образомъ чистыя понятія могутъ стать основоположеніями опыта*? Отвѣтъ на него таковъ: они могутъ это, если только допускаютъ какъ объективное, такъ и чувственное приложеніе, если они въ состояніи какъ связывать, такъ и представлять явленія. Этимъ обозначенъ путь, по которому изслѣдованіе категорій идетъ къ основоположеніямъ. Потому-то Кантъ раздѣлилъ все изслѣдованіе на «аналитику понятій», и на «аналитику основоположеній.» (*)

(*) Prolegomena. Theil II. § 19. 20 Bd. III. S. 216 flgd.

(*) *Kritik d. reinen Vernunft.* Der transc. Logik. 1 Abth. Bd. II. S. 99, 100.

III. *Открытіе категорій.*

Категоріи нетрудно открыть, если только мы уяснимъ себѣ, что такое онѣ, въ отличіе отъ всѣхъ эмпирическихъ понятій: онѣ суть *понятія судящія*, между тѣмъ какъ эмпирическія—суть представляющія понятія. Функція ихъ состоитъ не въ томъ, чтобы представлять объекты, а въ томъ, чтобы связывать представленія. Въ воззрѣніи даны объекты, но никакъ не ихъ связь. Изъ воззрѣнія можно почерпать представляющія, но никакъ не связывающія или судящія понятія. Между тѣмъ въ связи представленій состоитъ то, что мы называемъ *формою сужденія*: то, что остается отъ сужденія, по отдѣленіи отъ него его матеріи, т. е. данныхъ для связи представленій, или эмпирическихъ составныхъ частей. Это остающееся есть *чистое сужденіе*, т. е. чистая форма сужденія, или же, — такъ какъ всякое сужденіе тожественно съ мышленіемъ, — чистая форма мышленія. Судящія понятія суть поэтому то же, что чистыя формы сужденія или мышленія. Ихъ можно также назвать чистыми разсудочными формами, такъ какъ сужденіе или мышленіе есть собственная функція разсудка.

1) Формы сужденія.

Такимъ образомъ категоріи легко можно найти въ данныхъ сужденіяхъ, отвлекая отъ этихъ сужденій ихъ эмпирическіе элементы: что останется, то и есть чистые элементы или формы сужденія, т. е. категоріи. При этомъ мы можемъ избавить себя отъ слишкомъ длиннаго эксперимента, такъ какъ всѣ формы сужденія у насъ извѣстны; обыкновенная логика въ своемъ ученіи о сужденіяхъ представляетъ лучшую и надежнѣйшую *руководящую нить* къ открытію чистыхъ понятій. Сколько формъ сужденія, столько и категорій. Если вполнѣ даны формы сужденія, то этимъ самымъ также вполнѣ даны и категоріи. А такую полноту формъ сужденія Кантъ предполагаетъ на сторонѣ общаго ученія о мышленіи.

Очевидно, что форма сужденія, или сужденіе, очищенное отъ всѣхъ эмпирическихъ представленій, есть ни что иное, какъ отношеніе и сочетаніе двухъ представленій. Изъ этихъ двухъ представленій одно (субъектъ) должно всегда содержаться *подъ другимъ*: каждое сужденіе своимъ предикатомъ представляетъ объемъ, или величину субъекта,—это называется *количествомъ* сужденія. Изъ двухъ представленій одно (предикатъ) должно всегда содержаться *въ* другомъ: каждое сужденіе своимъ предикатомъ представляетъ признакъ субъекта,—это называется *качествомъ* сужденія. Изъ двухъ представленій одно есть необходимо субъектъ, а другое—предикатъ, а какое изъ нихъ есть субъектъ, и какое предикатъ, это вовсе не зависитъ отъ произвола: существуетъ необходимое отношеніе субъекта и предиката, которое и представлено въ каждомъ сужденіи; это называется *отношеніемъ* сужденія. Наконецъ сочетаніе или связка двухъ представленій должна быть извѣстнаго вида, и каждое сужденіе должно представлять этотъ видъ; это называется *модальностью* сужденія. Отношеніе двухъ представленій опредѣляется количествомъ (со стороны субъекта), качествомъ (со стороны предиката), отношеніемъ (съ обѣихъ сторонъ); связь двухъ представленій опредѣляется модальностью. Эти четыре опредѣленія составляютъ отличительные признаки чистаго сужденія. Каждое сужденіе, какъ сужденіе, имѣетъ извѣстное количество, качество, отношеніе и модальность.

Но каждое изъ этихъ четырехъ опредѣленій содержитъ въ себѣ различные виды. Одно представленіе содержится *подъ* другимъ,—вотъ что говоритъ сужденіе въ своемъ количествѣ. Но одно представленіе можетъ содержаться подъ другимъ или всецѣло, или же только отчасти. Цѣльный объемъ принадлежитъ единичному представленію и роду. Слѣдовательно величина сужденія бываетъ различна, смотря по тому, какъ одно представленіе мыслится содержащимся въ другомъ,—какъ родъ ли, или какъ часть рода, или же какъ единичное представленіе. Итакъ, по своему количеству сужденія раздѣляются на общія, частныя и единичныя. Одно представленіе содержится *въ* другомъ,—вотъ что говоритъ сужденіе въ своемъ качествѣ. Но одно представленіе, какъ признакъ

другаго, можетъ или утверждаться, или отрицаться, или же такъ исключаться изъ представленія его, что субъекту сужденія будутъ принадлежать всѣ другіе признаки, за исключеніемъ только одного этого. Пусть представленіе называется А, а признакъ В; тогда возможны слѣдующія сужденія: А есть В; А не есть В; А есть все другое, но только не В, т. е. А есть *не* В. Такимъ образомъ сужденія, по своему качеству, раздѣляются на утвердительныя, отрицательныя, безконечныя. Изъ двухъ представленій, составляющихъ содержаніе сужденія, одно должно быть субъектомъ, а другое предикатомъ. Субъектъ есть всегда такое представленіе, которое лежитъ въ основаніи другаго, и слѣдовательно обусловливаетъ другое. Въ этомъ отношеніи Аристотель назвалъ субъектъ сужденія ὑποκείμενον. Субъектъ сужденія въ этомъ смыслѣ составляетъ субстанцію. То, что въ сужденіи можетъ быть только субъектомъ, но никогда не можетъ быть предикатомъ, есть субстанція. Если субъектъ есть субстанція, то предикатъ есть акциденція (т. е. то, что принадлежитъ субстанціи, какъ ея ингерентное опредѣленіе). Если субъектъ есть основаніе, то предикатъ есть слѣдствіе. Наконецъ, если опредѣляется видъ субстанціи (*что-такое за* субстанція есть субъектъ), то предикатъ долженъ раздѣлять родъ на всѣ его виды, онъ долженъ содержать въ себѣ всѣ возможные виды, изъ которыхъ одинъ необходимо приличествуетъ субъекту. Если, напримѣръ, я хочу знать, что-такое за представленія—пространство и время, то я долженъ знать всѣ виды представленій; пусть эти виды будутъ понятія и воззрѣнія; въ такомъ случаѣ я буду судить такъ: пространство и время суть *или* понятія, *или же* воззрѣнія. Необходимыя соотношенія субъекта и предиката сужденіе объясняетъ въ своемъ отношеніи. Оно полагаетъ субъектъ или какъ субстанцію, или какъ основаніе, или же какъ требующую ближайшаго опредѣленія субстанцію: такимъ образомъ предикатъ долженъ быть въ первомъ случаѣ акциденціей, во второмъ — слѣдствіемъ, въ третьемъ — различеніемъ (раздѣленіемъ) видовъ. Такимъ образомъ сужденія по своему отношенію раздѣляются на категорическія, гипотетическія и раздѣлительныя. Наконецъ, связь двухъ представленій признается или какъ возможная, или

какъ дѣйствительная, или же какъ необходимая; этимъ опредѣляется трояков значеніе или модусъ копулы (связки) и на этомъ основаніи сужденія раздѣляются на проблематическія, ассерторическія и аподиктическія.(*)

2) Формы мышленія или категоріи.

Таковы возможныя формы сужденія, и притомъ *всѣ* возможныя. Этимъ уже вполнѣ опредѣлились и категоріи. Форма единичнаго, частнаго и общаго сужденій даетъ категоріи количества: *единство, множество, всеобщность*; форма утвержденія, отрицанія, ограниченія даетъ категоріи качества: *реальность, отрицаніе, ограниченіе* (Limitation). Форма категорическаго, гипотетическаго и раздѣлительнаго сужденій даетъ категоріи отношенія: *субстанцію и акциденцію, причину и дѣйствіе, взаимнодѣйствіе* или *общность*. Наконецъ форма проблематическаго, ассерторическаго и аподиктическаго сужденій даетъ категоріи модальности: *возможность* (невозможность), *бытіе* (небытіе), *необходимость* (случайность).

Вотъ таблица категорій, которую Кантъ охотно называетъ системою. Въ составленіи и порядкѣ ея въ особенности обнаруживается архитектоническая страсть Канта, и нужно остерегаться, чтобы не придать слишкомъ большаго вѣса выставленнымъ здѣсь на показъ симметріямъ. Такъ какъ эти категоріи получены посредствомъ отвлеченія отъ сужденій, такъ какъ формы сужденій заимствованы изъ общей логики, то этимъ скрижалямъ чистыхъ разсудочныхъ понятій недостаетъ систематической формы, которой нельзя замѣнить игривою архитектоникою. Кантіанцы ученически держались этого внѣшняго построенія. Самъ Кантъ употреблялъ свои категоріи какъ руководство во всѣхъ слѣдующихъ изслѣдованіяхъ, и намъ часто еще придется встрѣчаться съ ними. Такъ какъ всякое познаніе состоитъ въ суж-

(*) *Kritik der reinen Vernunft*. Tr. Leitfaden der Entdeckung d. reinen Verstandesbegriffe. Abschn. I. Bd. 11. S. 102—108.

деніи, а всѣ сужденія опредѣляются категоріями, то Кантъ принимаетъ категоріи за твердыя и непоколебимыя точки зрѣнія, съ которыхъ онъ разсматриваетъ каждый познаваемый объектъ, каждый предметъ своего изслѣдованія, и между прочимъ, напримѣръ, понятіе красоты, и также понятіе церкви. Для всякаго изложенія они составляютъ всегда готовое и единственно возможное начало дѣленія, и въ этомъ отношеніи очень удачно могутъ быть названы *топикою* кантовской философіи. (*)

3) Категоріи отношенія. Причинность.

Прежде всего намъ представляется слѣдующее: если категоріи должны быть условіями, сообщающими представленіямъ необходимое соотношеніе, выражающими ихъ необходимую связь, то изъ нихъ главнѣйшимъ образомъ выдаются, въ этомъ значеніи, категоріи отношенія. Отсюда и можно было браться за упрощеніе ученія о категоріяхъ: или у всѣхъ другихъ категорій было отнимаемо значеніе категорій, или же дѣлались попытки вывести ихъ изъ категорій отношенія, какъ изъ собственно метафизическихъ понятій. Эта послѣдняя попытка была сдѣлана *фрисовскою* школою. Впрочемъ упрощеніе категорій можно мыслить еще основательнѣе; между категоріями отношенія есть *одна*, подъ которую можно подвести обѣ другія: это—понятіе причинности, категорія причины и дѣйствія, простѣйшее выраженіе всякой необходимой связи. Можно ли представлять субстанцію иначе, какъ дѣйствующею причиною? И положимъ, что взаимодѣйствіе—категорія, которую Кантъ, не то чтобы естественно вывелъ, а скорѣе принужденъ былъ искусственно извлечь изъ формы раздѣлительнаго сужденія, вовсе не отличается отъ простой причинности, что она есть дѣйствіе, производимое не просто причиною, а нѣкоторою *одноименною* причиною: въ такомъ случаѣ единственнымъ и существеннымъ разсудочнымъ

(*) Тамъ же. Abschn. II, § 10, Bd. II, S. 108—118. Cp. Prolegom. Th. II, § 21.

понятіемъ, исключительнымъ принципомъ познанія, останется одна *причинность*. На это понятіе Шопенгауеръ хотѣлъ свести все ученіе трансцендентальной логики о категоріяхъ. Какъ Юмъ, такъ и самъ Кантъ, въ докритическихъ своихъ изслѣдованіяхъ, признавалъ причинность единственною формою необходимой связи, единственнымъ познавательнымъ понятіемъ. Нужно замѣтить, что изслѣдованіе этого понятія составляетъ корень трансцендентальной логики, что Кантъ во всѣхъ своихъ примѣрахъ приложенія категорій обращается къ одному этому понятію. Впрочемъ намъ нѣтъ здѣсь надобности долѣе прерывать ходъ нашего изложенія вводными критическими замѣчаніями.

IV. *Дедукція чистыхъ разсудочныхъ понятій.*

Задача дедукціи.

Опытныя сужденія дѣлаются возможными только посредствомъ чистыхъ понятій, которыя вполнѣ найдены при руководствѣ логическихъ сужденій, и установлены въ таблицѣ категорій. Теперь возникаетъ второй вопросъ, трудное разрѣшеніе котораго принуждаетъ насъ всмотрѣться въ самую глубину человѣческаго разума: *какъ возможны опытныя сужденія посредствомъ чистыхъ понятій?* Или, какимъ образомъ понятія, которыя чисто субъективны, могутъ дѣлать объективными наши сужденія восиріятія? Какое право имѣютъ они на такое объективное значеніе? Отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ доказать правомѣрность категорій въ ихъ притязаніяхъ; онъ будетъ, выражаясь юридическимъ понятіемъ,— дедукціею. Если я правомѣрность какого-нибудь понятія доказываю изъ опыта, то дедукція будетъ эмпирическая. Въ нашемъ случаѣ не можетъ быть и рѣчи объ эмпирической дедукціи, потому что чистыя понятія даны вовсе не опытомъ, а напротивъ независимо отъ него, посредствомъ чистаго разсудка. Ихъ дедукція будетъ поэтому не эмпирическою, а трансцендентальною. Это такъ-называемая Кантомъ «трансцендентальная дедукція чистыхъ разсудочныхъ понятій», два по-

слѣдніе отдѣла которой во второмъ изданіи критики замѣчательно уклоняются отъ перваго изданія. (*)

Прежде всего нужно понять вопросъ и всю трудность, которая въ немъ заключается. Какимъ образомъ чистыя понятія могутъ сдѣлать наши сужденія воспріятія объективными? Будучи независимы отъ всякаго опыта, они должны однако обусловливать самую возможность опыта и обосновывать его. Будучи чисто субъективными по своему происхожденію, они должны въ своей функціи образовать объектъ опыта. И притомъ функція ихъ должна быть именно только эта, а не какая другая. Мы привыкли къ исключительной противоположности между чистымъ разсудкомъ и опытомъ, между субъектомъ и объектомъ. Въ этомъ кажущемся гіатусѣ между ними и заключается вся трудность. Если между ними дѣйствительно находится пропасть, то нашъ вопросъ совершенно неразрѣшимъ.

Пространство и время были также независимы отъ всякаго опыта; они никакъ не могли быть отвлечены отъ явленій. Однако они должны были имѣть значеніе во всѣхъ явленіяхъ, и они имѣли эмпирическую реальность. И это по той весьма простой и законной причинѣ, что пространство и время производятъ всѣ явленія, что они суть воззрительныя способности, безъ которыхъ ничто не можетъ быть въ воззрѣніи, а слѣдовательно понятнымъ образомъ не можетъ и явиться. Можетъ быть задача трансцендентальной логики разрѣшается подобнымъ же образомъ, какъ и задача эстетики. Можетъ быть и чистыя понятія потому имѣютъ значеніе во всякомъ опытѣ, *что они вообще производятъ опытъ;* можетъ быть они потому объективны, что только вслѣдствіе ихъ возникаетъ объектъ опыта вообще. Ясно, по крайней мѣрѣ, что если опытъ и чистыя понятія должны находиться въ совершенномъ единогласіи, то между ними или должна существовать чудесная гармонія, или же, если дѣло идетъ натурально, должно существовать одно изъ двухъ отношеній: или опытъ долженъ быть основаніемъ чистыхъ понятій, или

(*) Ср. въ цитируемомъ нами изданіи «Nachträge aus der ersten Ausgabe vom Jahr 1781.» Bd. II. S. 637—660.

же чистыя понятія должны быть основаніемъ опыта. Изъ этой альтернативы первая сторона уже признана невозможною. Слѣдовательно для разрѣшенія проблемы остается только представить доказательства для второй. (*)

Нужно только уяснить себѣ, что такое опытный объектъ. Онъ есть ничто иное, какъ объективный, т. е. имѣющій объективное значеніе опытъ, ничто иное, какъ необходимая и всеобщая связь воспріятій, т. е. такая связь, которая не произведена случайно сознаніемъ того или другаго воспринимающаго субъекта, которая слѣдовательно независима отъ эмпирическаго сознанія, а потому отъ сознанія вообще. Но какимъ образомъ познаніе можетъ быть независимымъ отъ сознанія? Сочетаніе или синтезъ воспріятій (явленій) во всѣхъ случаяхъ дѣлается *нами.* Если сочетаніе только субъективно, то оно произведено нашимъ эмпирическимъ сознаніемъ, которое измѣняется съ теченіемъ времени. Если же, напротивъ, оно не чисто-субъективно, а объективно, т. е. всеобще и необходимо, то оно должно обусловливаться неэмпирическимъ, слѣдовательно чистымъ, а потому неизмѣннымъ сознаніемъ, если разумѣется такое сознаніе существуетъ. Здѣсь открывается высшая точка, къ какой только приводитъ насъ наше изслѣдованіе, такая точка, съ которой, если твердо установить ее, разрѣшается вся задача. Нужно только твердо помнить, что объектъ опыта не одно и тоже съ объектомъ воззрѣнія. Объектъ воззрѣнія есть явленіе. Объектъ опыта есть необходимое сочетаніе, закономѣрная связь явленій. Если это необходимое сочетаніе возможно только посредствомъ чистыхъ понятій, то мы будемъ вправѣ сказать, что чистыя понятія производятъ опытный объектъ, также какъ чистыя воззрѣнія производятъ объектъ чувственный. Но инаго объекта, какъ только въ смыслѣ воззрѣнія и опыта, не существуетъ для насъ. Для насъ не существуетъ *никакого* объекта, который былъ бы независимъ отъ субъективныхъ условій, который бы даже не былъ отъ этихъ условій въ полной зависимости. Уже этого простаго и неопро-

(*) Kritik d. reinen Vernunft. § 13. 14. Bd. II. S. 118—126.

вержимаго соображенія достаточно, чтобы отучить насъ отъ упомянутой мнимой противоположности субъекта и объекта. Эта противоположность, точно также какъ самый объектъ, есть наше представленіе. Вмѣстѣ съ этимъ навсегда и вполнѣ устраняется та трудность, которая препятствуетъ разрѣшенію нашей задачи.

Первое изданіе критики поступаетъ совершенно согласно съ истиннымъ духомъ критической философіи въ томъ отношеніи, что оно вполнѣ разрѣшаетъ предметъ въ наше явленіе, въ наше представленіе, и указываетъ способности, его образующія; ибо даже сырой матеріялъ, изъ котораго состоитъ объектъ, чувственныя данныя ощущенія, какъ видоизмѣненія нашей чувственности, суть *внѣ насъ*, или независимо отъ нашего воспринимающаго сознанія—*ничто*. Форма какъ воззрѣнія, такъ и опыта есть совершенно нашъ продуктъ. Кантъ высказываетъ здѣсь съ полнѣйшею опредѣленностью, что явленія, или чувственныя представленія не суть предметы, находящіеся внѣ нашей силы представленія, что объектъ познанія не находится внѣ познанія, что всѣ явленія суть предметы *въ насъ* и, какъ такіе, суть опредѣленія нашего я.(*)

1) Представленіе, какъ предметъ.

Синопсисъ и синтезисъ.

Но если такимъ образомъ всѣ предметы суть только наши явленія, и потому суть ничто внѣ нашего представленія, то какъ происходитъ то, что мы представляемъ ихъ, какъ *предметы?* Какъ въ такомъ случаѣ вообще мы доходимъ до понятія предмета? Не есть ли предметъ нѣчто такое, чтó мнѣ противоположно, чтó оказываетъ мнѣ сопротивленіе, и именно этимъ заявляетъ свое независимое бытіе внѣ меня? Представленіе, которое я по собственному произволу могу составить такъ или

(*) Ср. Первое изданіе *Критики чистаго разума*. Summarische Vorstellung der Deduction Bd. II. S. 659—660.

иначе, связать съ тѣмъ или съ другимъ, — никогда не является мнѣ какъ дѣйствительный предметъ, а всегда какъ одно только представленіе. То, чтó оказываетъ мнѣ сопротивленіе въ предметѣ,—то именно принуждаетъ меня не обращаться съ нимъ произвольно, представлять его такъ, а не иначе. Только то представленіе, которое оказываетъ на меня это принужденіе, является мнѣ какъ предметъ. Этимъ вовсе не сказано того, что я испытываю принужденіе извнѣ. Напротивъ, вещью, внѣ насъ находящеюся, нельзя было бы даже объяснить его; скорѣе же основанія его, которое не можетъ существовать внѣ разума, нужно искать въ самомъ разумѣ. Поэтому мы намѣрены съ точностью опредѣлить, чтò такое вообще предметъ, чтобы потомъ имѣть возможность объяснить, какъ онъ получаетъ дѣйствительность. Мы должны объяснить, какъ вообще возможенъ предметъ, для того, чтобы быть въ состояніи опредѣлить, кàкъ посредствомъ чистыхъ понятій образуется предметъ опыта. Вопросъ трансцендентальной дедукціи долженъ расшириться до этого объема.

Итакъ, чтó-же такое вообще предметъ? Каждый предметъ состоитъ изъ множества частей,—изъ многообразія, которое дано въ воззрѣніи. Каждый предметъ въ своихъ элементахъ подлежитъ воззрѣнію,—все равно, даны ли эти элементы чистымъ воззрѣніемъ, какъ въ объектахъ математики, или же они даны въ эмпирическомъ воззрѣніи, въ ощущеніи, какъ во всѣхъ другихъ объектахъ. И, такъ какъ всѣ объекты возможны только посредствомъ воззрѣнія, то каждый изъ нихъ многообразенъ въ своихъ элементахъ, потому что въ воззрѣніи, въ пространствѣ и времени дано только *многообразное*. Возлѣположеніе, послѣдовательность, совмѣстное существованіе уже содержитъ въ себѣ многообразіе. Но просто многообразное не составляетъ еще предмета. Предметъ есть всегда нѣчто цѣлое, нѣкоторое единство представленій. Слѣдовательно представленіе можетъ сдѣлаться предметомъ только въ томъ случаѣ, когда многообразіе воззрѣнія будетъ соединено въ одно цѣлое,—связано въ нѣкоторое единство. Но и это соединеніе многообразія въ единство, или въ *одно* цѣлое не составляетъ еще предмета. Какъ скоро я могу какъ мнѣ угодно соединять части,—располагать ихъ по про-

изволу такъ или иначе, — результатомъ такого соединенія никогда не будетъ *объектъ*. Понятіе предмета можно вполнѣ опредѣлить только слѣдующимъ образомъ: предметъ есть чувственное многообразіе, соединенное въ одно цѣлое, или въ единство, посредствомъ нѣкоторой *необходимой* связи. Такая необходимая связь есть общее условіе, подъ которымъ однимъ данное многообразіе можетъ быть соединено въ единствѣ. Такого рода общее условіе мы называемъ правиломъ, или закономъ; правиломъ, если въ силу его многообразіе *можетъ* быть связано опредѣленнымъ образомъ; закономъ—если въ силу его многообразіе *должно* быть связано опредѣленнымъ образомъ. Теперь мы можемъ сказать: предметъ есть правильная, или закономѣрная связь чувственнаго многообразія въ единство. Такъ, напримѣръ, треугольникъ потому дѣлается предметомъ, что его геометрическіе элементы связываются въ эту опредѣленную фигуру по нѣкоторому правилу. Если многообразное дано чистымъ воззрѣніемъ, то вслѣдствіе правильной связи его возникаетъ *математическій объектъ*. Если многообразное дано въ ощущеніи, то необходимая связь обращаетъ его въ *объектъ воспріятія*, въ чувственное явленіе. Если же даны, какъ многообразное, самыя эти явленія и объекты воспріятія, то необходимая и закономѣрная связь ихъ образуетъ *объектъ опыта* или *природу*, какъ закономѣрную связь явленій. Поэтому предъидущій вопросъ: какимъ образомъ посредствомъ чистыхъ понятій возможенъ опытный объектъ, имѣетъ одинаковое значеніе съ вопросомъ: *какимъ образомъ посредствомъ чистыхъ понятій возможна природа?* (*)

Впрочемъ напередъ нужно рѣшить общій вопросъ: какъ вообще возможенъ объектъ? Объяснено уже, что такое объектъ. Для существованія объекта необходимы три условія: 1) многообразное въ воззрѣніи, 2) соединеніе его посредствомъ синтеза и 3) необходимость этого синтеза. Воззрѣніе, взятое само по себѣ, содержитъ только многообразіе; синтезъ соединяетъ многообразное; необходимый синтезъ дѣлаетъ это единство объективнымъ, дѣлаетъ

(*) Prolegomena. Theil II. § 36. «Wie ist Natur selbst möglich?». Bd. III. S. 238—248.

представленіе предметомъ, привноситъ къ воззрѣнію (или мыслитъ въ воззрѣніи) предметъ. Воззрѣніе, взятое само по себѣ, не есть синтетическое, въ смыслѣ дѣйствительнаго соединенія. Ощущеніе даетъ отдѣльныя впечатлѣнія; пространство и время суть принципы постояннаго множества и раздѣленія; въ пространствѣ все находится одно подлѣ другаго, во времени все — одно послѣ другаго, и даже то, что по времени существуетъ или воспринимается вмѣстѣ, еще не соединяется поэтому въ *одно* представленіе. Единство представленія не дается ни воззрѣніемъ, ни ощущеніемъ. Чувственности, по выраженію Канта, можно приписать *синопсисъ*, но не *синтезисъ*. Итакъ, какимъ же образомъ происходитъ синтезъ, или единство представленія?

2) Единство представленія.

Синтезъ аппрегенсіи, воображенія и чистаго сознанія.

Назовемъ то многообразное, которое должно сложиться въ одно представленіе a, b, c, и т. д. Въ такомъ случаѣ первымъ условіемъ будетъ, чтобы каждое изъ этихъ представленій было взято, чтобы одно было присоединено къ другому, и чтобы такимъ образомъ былъ пройденъ, одно за другимъ, весь рядъ представленій. Это сложеніе частей Кантъ называетъ аппрегенсіею (apprehensio). Безъ такой аппрегенсіи немыслимо никакое соединеніе многообразнаго, слѣдовательно никакое единство представленія. Даже единство пространства и времени должно быть представляемо такимъ образомъ. Поэтому синтезъ аппрегенсіи есть чистый, такъ какъ безъ него невозможны были бы даже представленія пространства и времени. Представленіе каждой математической величины предполагаетъ эту аппрегенсію. Но сама аппрегенсія предполагаетъ еще другую способность, безъ которой она не могла бы совершаться. Если я схватываю (аппрегендирую) всѣ части представленія одну за другою, но не имѣю возможности при представленіи послѣдней части представлять и первую, при представленіи послѣдующей—предъидущую, то весь синтезъ аппрегенсіи нисколько не поможетъ дѣлу. Слѣдователь-

но, для этого синтеза нужна способность, которая бы вновь представляла то, что прежде подлежало воззрѣнію, которая бы снова воспроизводила его образъ, нужно *воспроизводительное воображеніе*, которое въ то время, какъ моему воззрѣнію предстоитъ c, припоминаетъ мнѣ a и b: въ противномъ случаѣ соединеніе ихъ въ цѣлое представленіе невозможно. Притомъ ясно, что уже представленіе каждой математической величины предполагаетъ это воспроизводительное воображеніе. Отсюда слѣдуетъ, что этотъ воспроизводительный синтезъ по своему происхожденію чистъ и апріориченъ, что онъ принадлежитъ къ «трансцендентальнымъ дѣйствіямъ духа». «Очевидно,—говоритъ Кантъ,—что если я мысленно провожу линію, или мыслю о времени отъ одного полудня до другаго, или даже хочу представить себѣ извѣстное число, то мнѣ прежде всего необходимо схватить одно за другимъ эти многообразныя представленія. Но если бы я предшествующее (т. е. первыя части линіи, предшествующія части времени, или представляемыя одна за другою единицы) постоянно терялъ изъ мысли, и не воспроизводилъ его, переходя къ послѣдующему, то никогда не могло бы выйти отсюда цѣльное представленіе, не могла бы возникнуть ни одна изъ всѣхъ названныхъ мыслей, и даже чистѣйшія и первѣйшія основопредставденія пространства и времени.» (*)

Между тѣмъ схватываніе частей силою аппрегенсіи, воспроизведеніе представленій силою воображенія не въ состояніи еще произвести единства представленія. Я аппрегендирую отдѣльныя части одну за другою, припоминаю при представленіи слѣдующей всѣ предъидущія, такъ что рядъ представленій носится передо мною *цѣлый*; но что̀ мнѣ поручится въ томъ, что вновь произведенныя представленія суть тѣ же самыя, какія я имѣлъ прежде, что воспроизведенныя представленія совершенно тожественны съ аппрегендированными? Если они *не* тожественны, то, со всевозможнымъ воспроизведеніемъ, мы не дойдемъ до единства представленія. Что за польза мнѣ, во

(*) Первое изданіе *Критики* Bd. II. S. 641 и 42.

время воззрѣнія на *c* ясно представлять себѣ силою воспроизводительнаго воображенія *a* и *b*, если я однако же не убѣжденъ въ томъ, что эти воспроизведенныя представленія суть дѣйствительно *a* и *b*? Слѣдовательно для единства представленія совершенно необходимо, чтобы я не только опять вызывалъ прежнія представленія, но чтобы я былъ убѣжденъ въ тожествѣ вызванныхъ представленій съ первоначальными, т. е. чтобы я въ настоящихъ представленіяхъ *узнавалъ* прежнія, чтобы я ихъ рекогносцировалъ. Слѣдовательно для того, чтобы достигнуть единства представленія, къ воспроизведенію (Reproductio) нужно прибавить «*воспознаніе*» (Recognitio). Синтезъ его есть тожество представленій. Безъ него немыслимъ никакой объектъ, даже никакой объектъ чистой математики. Итакъ, и этотъ синтезъ воспознанія есть чистый, принадлежащій къ трансцендентальнымъ условіямъ познанія. Но какъ возможно это воспознаніе, которое не достигается ни путемъ аппрегенсіи, ни путемъ воображенія? Какую способность предполагаетъ оно въ насъ?

Я долженъ сознавать тожество моихъ представленій, быть вполнѣ увѣреннымъ въ томъ, что представленіе, которое я припоминаю въ моментъ *c*, есть то же самое, которое я имѣлъ въ моментъ *b*. Это воспознаніе возможно только посредствомъ моего *сознанія*. Воспознаніе есть не представленіе, а сравненіе двухъ представленій, т. е. понятіе. На этомъ основаніи Кантъ называетъ этотъ актъ возобновленнаго познанія «синтезомъ воспознанія въ *понятіи*». Предположимъ теперь, что мое сознаніе постоянно измѣняется вмѣстѣ съ измѣненіемъ моего состоянія, что оно въ каждый моментъ есть иное; въ такомъ случаѣ тожество двухъ представленій въ различные моменты очевидно невозможно,—невозможно, слѣдовательно, и сознаніе этого тожества или воспознаніе. Назовемъ это зависящее отъ времени, измѣняющееся вмѣстѣ съ впечатлѣніями сознаніе, *эмпирическимъ*. Оно есть сознаніе нашихъ временныхъ состояній, перемѣнчивое также какъ эти состоянія, и, какъ все перемѣнчивое, находящееся въ постоянномъ (непрерывномъ) измѣненіи. Посредствомъ такого эмпирическаго сознанія невозможно упомянутое «воспознаніе въ по-

нятіи», слѣдовательно и единство представленія, а слѣдовательно невозможенъ и объектъ вообще.

Тожество различныхъ по времени представленій необходимо предполагаетъ тожество сознанія: именно такое сознаніе, которое при всѣхъ перемѣнахъ времени и впечатлѣній остается *неизмѣнно тѣмъ же*. Если самъ я въ каждое мгновеніе становлюсь другимъ, то никогда два представленія, полученныя мною въ различныя мгновенія, не могутъ быть одними и тѣми же. Такое неизмѣнное сознаніе, въ отличіе отъ эмпирическаго, называется *чистымъ*. Это чистое сознаніе есть единственное условіе, при которомъ возможно тожество различныхъ по времени представленій, познаніе этого тожества, воспознаніе въ понятіи, а слѣдовательно вообще предметъ: оно есть послѣднее и высшее условіе, необходимое чтобы произвести объектъ. Кантъ, по примѣру Лейбница, называетъ сознаніе «апперцепціею» (Appercеptio). Онъ отличаетъ эмпирическую апперцепцію отъ чистой, которая, какъ единственное условіе возможности объектовъ, необходимо предшествуетъ всякому опыту, а слѣдовательно есть первоначальная или апріорическая. Всякое сознаніе имѣетъ своимъ предметомъ наши представленія, а потому насъ самихъ. Чистое сознаніе познаетъ тожество различныхъ по времени представленій, что было бы невозможно, если бы наше собственное *я*, независимо отъ всѣхъ перемѣнъ своихъ эмпирическихъ состояній, не оставалось неизмѣнно однимъ и тѣмъ же. Слѣдовательно чистое сознаніе, если опредѣлить его ближе, есть чистое, первоначальное самосознаніе, которое Кантъ называетъ «*трансцендентальною апперцепціею*» (синтетическимъ единствомъ апперцепціи, трансцендентальнымъ единствомъ самосознанія и т. д.). (*)

Всѣ представленія, какъ бы различны они ни были, сходятся въ *одномъ* пунктѣ: всѣ они въ совокупности суть *мои* представленія. Всѣ они принадлежатъ одному и тому же единому сознанію. Это сознаніе производитъ ихъ синтетическое единство. Сознаніе моего *я* есть вмѣстѣ и сознаніе такого синтетическаго единства всѣхъ моихъ представленій. Такимъ образомъ чистое самосознаніе составляетъ верховное основоположеніе всякаго познанія. Что *я* въ каждое мгновеніе равно *я*: вотъ основаніе, которое связываетъ собою все, которое различаетъ и сравниваетъ представленія, и вообще синтетически соединяетъ многообразное. *Я равно я* есть аналитическое основоположеніе; *я равно единству всѣхъ представленій* есть синтетическое и притомъ верховное синтетическое основоположеніе всякаго познанія. Здѣсь Кантъ становится на ту точку, изъ которой въ послѣдствіи исходилъ Фихте въ своемъ наукословіи. *Я*, какъ верховный и первый принципъ знанія, какъ основаніе всякой объективности, въ этомъ мѣстѣ дознано и установлено Кантомъ. (*)

(*) *Erste Ausgabe.* Nachträge 3., Von der Synthesis der Recognition im Begriff. Bd. II. S. 642—647.

3) Необходимое единство представленія.

Трансцендентальная апперцепція.

Чистое сознаніе и производительное воображеніе.

Теперь дознано, какъ вообще возможенъ объектъ. Онъ возможенъ только посредствомъ трояваго рода синтеза: соединенія частныхъ его представленій, воспроизведенія прежнихъ и воспознанія тожественныхъ. Соединеніе возможно только при посредствѣ воспринимающей аппрегенсіи, воспроизведеніе — посредствомъ воображенія, воспознаніе—посредствомъ чистаго самосознанія. Безъ этого трояваго синтеза невозможно придти ни къ какому объекту,—ни къ объекту воззрѣнія, ни къ объекту воспріятія, ни къ объекту опыта.

Для совершеннаго разъясненія дѣла недостаетъ еще одного пункта. Синтезъ или соединеніе представленій объяснено, но не объясненъ еще *необходимый* синтезъ, безъ котораго единство представленія не будетъ предметомъ. Я могу, одно за другимъ, аппрегендировать цѣлый рядъ представленій, могу силою воображенія припомнить весь рядъ, могу силою чистаго сознанія въ настоящихъ представленіяхъ опять узнать прежнія, слѣдовательно

я дѣйствительно соединяю данныя представленія; но,если я соединяю ихъ по произволу, если я связываю *a* съ *b* также случайно, какъ могъ связать его съ *c*, *d*, и т. д., то такимъ путемъ происходитъ безпорядочная куча представленій, а никакъ не правильное цѣлое, выходитъ калейдоскопъ, а не *картина*. Если, слѣдовательно, соединеніе совершается не по опредѣленному правилу, если оно не принуждено къ нѣкоторому опредѣленному синтезу, исключающему всякое произвольное сочетаніе, то изъ явленія никогда не произойдетъ даже образа, не говоря уже о томъ, чтобы изъ явленій произошелъ закономѣрный опытъ. *Что же, слѣдовательно, дѣлаетъ синтезъ необходимымъ?*

Образъ есть объектъ воспріятія. Онъ предполагаетъ, что всѣ частныя его представленія присущи въ одно и тоже время, что возможно только при помощи воспроизводительнаго воображенія. Безъ воображенія невозможенъ даже объектъ воспріятія. Весьма справедливо замѣчаетъ **Кантъ**: «еще ни одинъ психологъ не подумалъ о томъ, что воображеніе есть необходимая составная часть самаго воспріятія. Это происходило отъ того, что частью ограничивали дѣтельность этой способности одними воспроизведеніями,частью думали,что чувства не только доставляютъ намъ впечатлѣнія,но и соединяютъ ихъ,и производятъ образы предметовъ,тогда какъ для этого, безъ сомнѣнія,кромѣ воспріимчивости впечатлѣній, требуется еще нѣчто большее, именно функція ихъ синтеза.» (*)

Воспроизводительное воображеніе не дѣлаетъ ничего инаго, кромѣ того, что связываетъ различныя представленія, присоединяетъ ихъ одно къ другому, т. е. производитъ *ассоціацію* представленій. Эта ассоціація можетъ допускать самый пестрый рядъ представленій, и нельзя видѣть, какъ этимъ путемъ можно дойти до правильнаго и необходимаго образа, до объективнаго единства представленія. Воображеніе должно связывать представленія необходимымъ образомъ, оно должно быть вынуждено соединять съ представленіемъ *a* представленіе *b*, но никакъ не *c*, *d*, и т. д. Къ этому оно можетъ быть принуждено только самими представленіями. Если они связаны сами въ себѣ, если они сплошь тѣсно соединены другъ съ другомъ, то воображеніе мо-

(*) Тамъ же, Bd. II, S. 654, Anmerk.

жетъ ихъ производить и соединять не иначе, какъ только опредѣленнымъ образомъ. Эта связь въ самыхъ представленіяхъ называется ихъ *сродствомъ*: такимъ образомъ сродство есть причина объективной или необходимой ассоціаціи. Но что̀ составляетъ причину сродства, что̀ даетъ представленіямъ ихъ сплошное единство? Ничто иное какъ то, что они на самомъ дѣлѣ связаны въ *единомъ* сознаніи; слѣдовательно чистое сознаніе производитъ ту объективную связь представленій, которая даетъ воображенію руководящую нить для произведенія образа. Воображеніе производитъ образъ по правилу, даваемому чистымъ сознаніемъ, т. е. оно производитъ его по первоначальному правилу, и есть въ этомъ отношеніи не воспроизводительное, а производительное; оно,—такъ какъ дѣйствуетъ по правиламъ, — не есть только воззрительное и воспринимающее, но и интеллектуальное. Безъ такого *производительнаго воображенія* никогда не могъ бы создаться объективный образъ, т. е. объективное явленіе, а безъ такого явленія не могъ бы явиться ни одинъ предметъ опыта. Въ этомъ смыслѣ **Кантъ** принужденъ утверждать, что производительное воображеніе есть основаніе опыта, и связующее звено между чувственностью и разсудкомъ.(*)

Но какимъ образомъ мы можемъ сказать, что сродство явленій основывается на чистомъ сознаніи? Явленія сами по себѣ суть ничто; но для того, кому они являются, они суть представленія, предполагающія сознаніе. Это сознаніе, въ отличіе отъ явленій, которыхъ оно составляетъ условіе, есть чистое сознаніе. Явленія должны соотвѣтствовать своему условію, должны согласоваться съ чистымъ сознаніемъ, другими словами, они необходимо должны имѣть возможность соединяться въ *одномъ и томъ же* сознаніи. Это было бы невозможно, если бы не существовало никакого единства въ явленіяхъ. Безъ единства и закономѣрной связи въ явленіяхъ не могло бы существовать и чистаго сознанія, а безъ этого сознанія не могли бы вообще существовать явленія. Связь между явленіями и чистымъ сознаніемъ есть

(*(Тамъ же. III. Abschnitt. Bd. II. S.650—659.

*

тоже, что закономѣрная связь явленій, ихъ взаимная сопринадлежность, ихъ трансцендентальное сродство, составляющее какъ бы разсудокъ воображенія. «Ибо неподвижное и постоянно пребывающее я (чистой апперцепціи) составляетъ коррелатъ всѣхъ нашихъ представленій, насколько возможно сознавать ихъ, и всякое сознаніе также принадлежитъ къ всеобъемлющей чистой апперцепціи, какъ всякое воззрѣніе, въ качествѣ представленія, принадлежитъ къ чистому внутреннему воззрѣнію, именно къ времени. Эта апперцепція и составляетъ то, что должно присоединиться къ чистому воображенію, чтобы сдѣлать его функцію интеллектуальною.» (*)

V. *Итогъ дедукціи. Чистый разсудокъ и категоріи.*

Мы показали выше, что ни одинъ предметъ опыта, а слѣдовательно и никакой опытъ, невозможны безъ способности снова узнавать представленія, безъ воспознанія въ понятіи. Это воспознаніе было возможно только при помощи чистаго сознанія. Только чистое сознаніе можетъ сравнивать представленія, и познавать ихъ единство или различіе. Всякое сравненіе представленій есть сужденіе. Всѣ сужденія безъ исключенія соединяютъ представленія въ *единомъ* сознаніи. Слѣдовательно чистое сознаніе составляетъ форму сужденій, а формы сужденія у насъ были категоріи. Итакъ, категоріи суть тѣ формы, въ которыхъ чистое сознаніе соединяетъ многообразіе явленій, они суть—условія, подъ которыми въ чистомъ сознаніи связываются явленія, слѣдовательно, суть правила, или законы этой связи. Но быть связаннымъ въ чистомъ сознаніи значитъ тоже, что быть связаннымъ объективно. Что соединяетъ чистое сознаніе, то, по этому самому, соединимо и даже необходимо должно быть соединено въ каждомъ сознаніи; то имѣетъ значеніе совершенно независимо отъ эмпирическаго сознанія, которое также различно, какъ различны индивидуумы; то имѣетъ значеніе для сознанія, какъ сознанія, т. е. *объективное* значеніе. На этомъ основаніи, категоріи составляютъ единственныя условія, подъ которыми явленія могутъ быть связываемы объективно, т. е. онѣ суть условія опытныхъ сужденій и опытныхъ объектовъ: онѣ суть законы, по которымъ связаны между собою явленія. Если мы эту закономѣрную связь назовемъ природою,—а что другое можетъ значить природа? — то придемъ къ тому заключенію, что категоріи суть условія природы, что чистый разумъ, какъ способность производящая правила, по которымъ необходимо должны быть связываемы всѣ явленія, — есть законодатель природы. Доказать это составляло задачу трансцендентальной дедукціи, и этимъ самымъ задача эта теперь совершенно разрѣшена. (*)

(*) Тамъ же. S. 656.

VI. *Категоріи и врожденныя идеи: критическій идеализмъ.*

Касательно ученія о категоріяхъ, критическая философія становится въ одинаковую противоположность съ обоими направленіями догматической. Категоріи, равно какъ и пространство и время не суть опытныя понятія, какъ утверждали сенсуалисты. Ихъ нельзя выводить изъ опыта, такъ какъ онѣ суть условія всякаго опыта. Попытка такого выведенія, какъ прекрасно выражается Кантъ, есть generatio aequivoca понятій, похожая на попытку произвести живое изъ безжизненнаго. Было время, когда Кантъ соглашался съ Юмомъ въ томъ, что причинность есть опытное понятіе. Теперь же онъ дозналъ, что выводить причинность изъ опыта значитъ то же, что почерпать пространство и время изъ воспріятія, что въ обоихъ случаяхъ, то, что нужно объяснить, предполагается, т. е. дѣлается логическій кругъ (circulus vitiosus). Причинность есть не продуктъ опыта, а его условіе: *она не узнается на опытѣ, а производитъ опытъ.* Вотъ въ чемъ, относительно категорій, различіе между Кантомъ и Юмомъ, между критикою и скептицизмомъ.

(*) «Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.» Prolegomena. Th.II. § 36. Schluss Bd. III. S. 240.

Категоріи суть первоначальныя понятія, также какъ пространство и время — первоначальныя воззрѣнія. Судя по выраженію, могло бы показаться, что категоріи, и пространство и время какъ будто привиты, или врождены человѣческому разуму. Таковъ именно былъ въ разсужденіи познавательныхъ понятій взглядъ догматическихъ идеалистовъ отъ Декарта до Вольфа. Кантъ уже въ трансцендентальной эстетикѣ защищалъ первоначальныя воззрѣнія пространства и времени отъ возможности такого взгляда. Избавить себя отъ всякаго основательнаго объясненія вещи, какъ отъ напраснаго труда, ссылаясь на врожденную данную, значитъ становиться на дорогу «лѣнивой философіи.» (*) Пространство и время суть первоначальныя дѣйствія воззрительнаго разума, а категоріи — первоначальныя дѣйствія чистаго разсудка. Если бы онѣ были врожденными идеями, то были бы только субъективны, а въ такомъ случаѣ согласіе между этими идеями и вещами, слѣдовательно и познаніе, было бы совершенно непонятно; его должно было бы считать чудеснымъ предъобразованіемъ или гармоніею, которою ничего не объясняется и навсегда исключается всякое критическое изслѣдованіе. Категоріи вовсе не врождены человѣческому разсудку, онѣ только происходятъ посредствомъ разсудка, суть необходимыя его *дѣйствія* или функціи. Какъ математическія величины происходятъ только тогда, когда ихъ созерцаютъ или построяютъ, такъ и чистыя понятія являются только тогда, когда ихъ мыслятъ. Посредствомъ ихъ самихъ мыслится не отдѣльная вещь, которая можетъ только подлежать воззрѣнію и быть представляема силою воображенія, а сочетаніе и связь явленій. Слѣдовательно, какъ скоро будетъ понята объективность чистаго сознанія или

(*) Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum conceptus uterque sit *connatus* an *acquisitus*. Posterius quidem per demonstrata jam videtur refutatum, prius autem, quia viam sternit *philosophiae pigrorum*, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem causae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Qu. sequ.. De mundi sensib. etc. Sect. III, coroll. pag. 147.

трансцендентальной апперцепціи, то этимъ самымъ понята будетъ и объективность категорій. Вся критическая дедукція, въ главныхъ ея пунктахъ сводится къ слѣдующему: всѣ явленія суть только субъективныя представленія; нѣтъ ничего объективнаго, кромѣ чистаго сознанія и его связующихъ функцій. (*)

(*) Cp. Krit. d. r. Vern. II. Ausg. § 27. Bd. II. S. 150—153.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА: АНАЛИТИКА ОСНОВОПОЛОЖЕНІЙ.

УЧЕНІЕ О СХЕМАТИЗМѢ И ОСНОВОПОЛОЖЕНІЯХЪ ЧИСТАГО РАЗСУДКА.

Двѣ первыя задачи аналитики разрѣшены: открыты чистыя понятія и доказано ихъ объективное значеніе. Подобно пространству и времени, они имѣютъ значеніе эмпирической реальности. Пространство и время находили свое приложеніе во всѣхъ явленіяхъ, какъ предметахъ воззрѣнія; категоріи находятъ себѣ приложеніе во всѣхъ явленіяхъ, какъ предметахъ опыта. Пространство и время *производятъ явленія*, какъ объектъ воззрѣнія: отсюда проистекаетъ ихъ значеніе. Категоріи *производятъ опытъ*: отсюда проистекаетъ ихъ значеніе для всѣхъ возможныхъ объектовъ опыта. Всякій опытъ представляетъ собою необходимую и всеобщую связь явленій; эту связь явленій всегда составляемъ мы сами, т. е. наше сознаніе. Здѣсь все зависитъ отъ того, *какое* сознаніе производитъ связь—эмпирическое, или чистое, *я* ли, какъ воспринимающій субъектъ, или *я*, какъ субъектъ мыслящій. Если синтезъ есть только эмпирическое (преходящее) сознаніе, то онъ — случайный и частный, какъ само это сознаніе, и сужденіе его есть только сужденіе воспріятія. Если, напротивъ, синтезъ совершается чистымъ и всеобщимъ сознаніемъ, которое въ каждомъ *одно и то же*, то онъ будетъ, какъ само это сознаніе, необходимый и всеобщій, и его сужде-

ніе будетъ имѣть объективное значеніе, будетъ опытное сужденіе. Но категоріи суть понятія или правила этого чистаго разсудка: поэтому ясно, что онѣ имѣютъ значеніе во всякомъ опытѣ, такъ какъ обусловливаютъ всякій опытъ.

I. *Приложеніе категорій. Трансцендентальная способность сужденія.*

Категоріи суть правила опытной науки, предметъ которой составляетъ природа, подобно тому какъ существуютъ правила грамматики, предметъ которыхъ составляетъ языкъ. Въ обоихъ случаяхъ правила представляютъ собою условія, по которымъ образуются и связываются предметы,—въ первомъ случаѣ вещи, а въ послѣднемъ слова. Можно очень хорошо знать правила грамматики, и при всемъ томъ не быть въ состояніи правильно говорить и писать. Иное дѣло познаніе правилъ, а иное—ихъ правильное приложеніе. Чтобы правильно приложить правило, нужно быть въ состояніи представить данные случаи посредствомъ правила, или вѣрно подвести ихъ подъ правило. Такой-то случай подходитъ подъ такое-то правило: вотъ подведеніе или сужденіе, которое возможно только посредствомъ судительной способности человѣческаго разсудка. Безъ этой способности сужденія невозможно никакое приложеніе категорій къ чувственнымъ объектамъ, т. е. никакой опытъ. Слѣдовательно способность сужденія принадлежитъ къ условіямъ, предшествующимъ всякому опыту. Вотъ почему Кантъ называетъ ее «*трансцендентальною способностью сужденія*» (*).

Но трансцендентальная способность сужденія предполагаетъ одно условіе, безъ котораго она не можетъ судить. Она должна прилагать правила чистаго разсудка къ явленіямъ, должна подводить послѣднія подъ первыя, другими словами представлять явленія посредствомъ категорій. Въ этомъ состоитъ трансцен-

(*) Kritik d. rein. Vernunft. Tr. Anal. II Buch. Bd. III. S. 151—157.

дентальное сужденіе. Но явленія совершенно чувственны, они проистекаютъ изъ воззрѣнія; категоріи же совершенно интеллектуальны, онѣ проистекаютъ изъ чистаго разсудка: слѣдовательно тѣ и другія различны по своему роду; даже нельзя имъ быть разнороднѣе, чѣмъ они есть. Какъ же, слѣдовательно, возможно представить субъектъ такого предиката, который не имѣетъ ничего общаго съ родомъ субъекта? Какъ возможно мыслить явленія посредствомъ категорій? Вотъ въ чемъ заключается трудность. Если подведеніе явленій подъ чистыя понятія невозможно, то доказанная объективность послѣднихъ нисколько не поможетъ дѣлу; мы, хотя и имѣемъ правила, производящія опытъ, но не можемъ прилагать этихъ правилъ, и потому они такъ же безплодны, какъ золото царя Мидаса.

1) возможность приложенія. образъ. схема.

Спрашивается: какимъ образомъ чистыя понятія могутъ быть приложены къ чувственнымъ вещамъ? Связывать можно только однородныя представленія; такъ я могу судить о тарелкѣ, что она кругла. Но какъ я свяжу неоднородныя представленія? Какъ можно судить о солнцѣ, что оно есть *причина*, напримѣръ — теплоты? Чтобы возможно было трансцендентальное сужденіе, долженъ существовать какъ бы мостъ, переводящій отъ разсудка къ чувственности, изъ области чистыхъ понятій въ область чувственныхъ вещей и обратно, — должна существовать посредствующая способность, подводящая чувственныя явленія подъ дѣйствіе разсудка. Эта средняя способность, это звено между чувственностью и разсудкомъ уже открыто нами въ производительномъ воображеніи. Если, слѣдовательно, категоріи вообще должны быть приложимы къ явленіямъ, то онѣ могутъ быть таковыми только при посредствѣ воображенія. Воображеніе должно быть въ состояніи сдѣлать то, чего никогда не въ состояніи сдѣлать самъ собою чистый разсудокъ, именно: представить категоріи въ образахъ, или придать имъ чувственный видъ, и тѣмъ самымъ сдѣлать ихъ однородными съ явленіями.

Образъ въ собственномъ смыслѣ есть всегда полное выраженіе какого-нибудь чувственнаго явленія. Въ этомъ смыслѣ существуютъ только образы объектовъ, подлежащихъ воззрѣнію, но никакъ не понятій. Нельзя представить въ образахъ даже математическихъ понятій, непосредственно проистекающихъ изъ воззрѣнія, еще менѣе эмпирическихъ (родовыхъ) понятій, которыя чѣмъ бываютъ общѣе, тѣмъ далѣе отстоятъ отъ воззрѣнія. Что же сказать о категоріяхъ, которыя суть чистыя понятія, и въ своемъ происхожденіи вовсе не зависятъ отъ воззрѣнія! Понятіе треугольника есть вообще треугольникъ, который можетъ быть и прямоугольнымъ и косоугольнымъ. Подлежащій воззрѣнію, построенный треугольникъ необходимо будетъ или прямоугольный, или косоугольный, и слѣдовательно тоже самое справедливо о дѣйствительномъ образѣ треугольника. Для понятія треугольника образа не существуетъ. Еще менѣе существуетъ образъ для понятія человѣка, животнаго, растенія и т. п.; ибо дѣйствительный образъ есть всегда нѣкоторый опредѣленный индивидуумъ, чѣмъ не бываетъ понятіе. Впрочемъ тѣ понятія, математическія и опытныя, которыхъ наше воображеніе не можетъ представить *образно*, оно невольно стремится представить, и дѣйствительно представляетъ *фигурально*. Оно рисуетъ ихъ видъ такъ сказать въ очеркахъ или контурахъ, даетъ намъ какъ бы монограмму этихъ понятій, такъ какъ не можетъ дать ихъ образовъ; чувственныя явленія оно можетъ живописать, а понятія въ состояніи только рисовать въ общихъ очеркахъ. Тутъ обнаруживается, говоритъ Кантъ, «скрытое въ глубинѣ человѣческой души искусство, истинные пріемы котораго мы едвали когда-нибудь выпытаемъ у природы, и обнажимъ вполнѣ передъ нашими глазами.» (*) Назовемъ эту монограмму въ отличіе отъ образа *схемою*. Такимъ образомъ спрашивается: *существуютъ ли посредствомъ воображенія схемы чистыхъ понятій?*

2) время, какъ схема категорій.

Эта схема была бы единственнымъ условіемъ, подъ которымъ

(*) Тамъ же. Vom Schematismus der reinen Verstandesb. Bd.II S.160

чистыя понятія принимаютъ чувственный видъ, слѣдовательно прилагаются къ явленіямъ, слѣдовательно вообще допускаютъ опыты. Эта схема была бы слѣдовательно условіемъ всякаго опыта, и потому трансцендентальною, или апріорическою. Поэтому она должна быть продуктомъ чистаго воображенія. Эта схема должна соотвѣтствовать понятіямъ, подобно имъ простираясь а priori на всѣ явленія; она должна соотвѣтствовать явленіямъ, будучи какъ они, воззрительнаго свойства. Но есть форма, которая а priori обнимаетъ собою *всѣ* явленія, и вмѣстѣ сама есть воззрѣніе: эта единственная форма есть *время*. Временное опредѣленіе есть потому единственная возможная трансцендентальная схема. Въ чемъ же состоятъ эти опредѣленія времени, въ которыхъ воображеніе даетъ чистымъ понятіямъ чувственный видъ, или схематизируетъ ихъ?

Всѣ явленія существуютъ во времени. Каждое изъ нихъ имѣетъ чувственную продолжительность во времени, т. е. оно пребываетъ пока проходитъ извѣстное время. Это продолженіе его есть рядъ временъ; представленіе ряда временъ возникаетъ чрезъ постепенное приложеніе равныхъ частей времени, изъ которыхъ каждая есть единица. Это приложеніе единицы къ единицѣ даетъ *число*. Каждое явленіе въ продолженіе своего существованія, наполняетъ время и составляетъ въ этомъ отношеніи опредѣленное *содержаніе времени* (Zeitinhalt). Явленія наполняютъ время не одинаковымъ образомъ, а имѣютъ извѣстное временное отношеніе: одно остается въ то время, какъ другія проходятъ, или же они слѣдуютъ одно за другимъ, или же наконецъ всѣ существуютъ одновременно. Назовемъ это временное отношеніе *порядкомъ времени*. Наконецъ время обнимаетъ собою бытіе явленій опредѣленнымъ образомъ, — явленіе существуетъ или когда-нибудь, или въ извѣстный моментъ, или же во всякое время. Назовемъ это временное опредѣленіе *формою времени*. Этимъ исчерпываются всѣ возможныя временныя опредѣленія; они суть: рядъ временъ (число), содержаніе времени, порядокъ времени, форма времени. Каждое явленіе имѣетъ извѣстную временную величину, образуетъ извѣстное содержаніе времени,

занимаетъ въ отношеніи къ другому извѣстное временное отношеніе, и имѣетъ извѣстную форму временнаго бытія.

3) Схематизмъ чистаго разсудка.

Если мы сравнимъ теперь эти временныя опредѣленія съ чистыми понятіями, то найдемъ, что число соотвѣтствуетъ количеству, временное содержаніе—качеству (ощущеніямъ, наполняющимъ время), временной порядокъ—отношенію, наконецъ форма временнаго бытія—модальности. Число есть схема количества. Временное содержаніе, какъ наполненное время, есть схема реальности, а какъ пустое—схема отрицанія. Временной порядокъ представляетъ собою троякое отношеніе. Одно явленіе остается, между тѣмъ какъ другія проходятъ. Первое пребываетъ, а другія измѣняются. Это пребываніе среди перемѣнъ есть схема субстанціи и акциденцій. Послѣдовательность явленій, если она происходитъ по какому-либо правилу, есть схема причинности. А закономѣрная единовременность существованія явленій есть схема общности или взаимодѣйствія. Наконецъ существованіе въ произвольный моментъ времени есть схема возможности, существованіе въ опредѣленный моментъ—схема дѣйствительности, а существованіе во всякое время (всегда)—схема необходимости.

Вотъ тѣ схемы, которыя въ одно и то же время и опредѣляютъ всѣ явленія и вмѣстѣ соотвѣтствуютъ категоріямъ, слѣдовательно такъ сказать открыты въ обѣ стороны, и къ области чувственныхъ вещей и къ области чистыхъ понятій. Онѣ дѣлаютъ доступными другъ для друга явленія и категоріи. Разсудокъ связываетъ явленія посредствомъ категорій; онъ подводитъ явленія подъ категоріи посредствомъ схемъ, т. е. онъ судитъ посредствомъ схемъ чистаго воображенія. Этотъ способъ дѣйствія Кантъ называетъ «схематизмомъ разсудка». Теперь даны, значитъ, не только правила, но и руководство къ ихъ приложенію. Явленія, которыя закономѣрно существуютъ въ одно и тоже время, я уже не свяжу какъ причину и дѣйствіе; явленія, проходящія во времени, я уже не представлю посредствомъ понятія субстанціи; явле-

нія существующія во всякое время, я уже не стану считать только возможными.

II. *Принципъ всѣхъ основоположеній чистаго разсудка.* возможность опыта.

Итакъ, для трансцендентальной способности судить теперь уже нѣтъ препятствій. Доказано, что посредствомъ категорій, и притомъ единственно посредствомъ ихъ, могутъ и должны быть связываемы всѣ явленія; доказано, что черезъ категоріи посредствомъ схемъ могутъ быть представляемы всѣ явленія. Этимъ обоснованo познаніе явленій, или опытъ, какъ относительно обективной, такъ и относительно субъективной его возможности. Задача аналитики разрѣшена теперь на столько, что изъ чистыхъ разсудочныхъ понятій уже можно почерпать или составлять аксіомы (основоположенія). Послѣ того какъ доказано, что категоріи должны прилагаться ко всѣмъ явленіямъ, нужно относительно всѣхъ явленій судить по категоріямъ; а такое сужденіе, имѣющее строгую всеобщность безъ всякаго изъятія, и есть основоположеніе. Основоположеній необходимо должно быть столько же, сколько существуетъ основныхъ понятій; ко всѣмъ явленіямъ безъ исключенія должно примѣнить количество, качество, отношеніе и модальность. Слѣдовательно, основоположенія будутъ различаться между собою такъ же, какъ и понятія. Эти основоположенія не зависимы отъ всякаго опыта: они суть произведенія трансцендентальной способности сужденія, которая пользуется при этомъ своимъ правомъ: слѣдовательно они суть *основоположенія чистаго разума.* Но то, что выражаютъ они, имѣетъ значеніе только относительно явленій; слѣдовательно они суть основоположенія только опытной науки. А такъ какъ эта наука есть тоже, что естественная наука, то ихъ можно назвать основоположеніями чистой естественной науки. Таблицѣ категорій соотвѣтствуетъ «чистая физіологическая таблица всеобщихъ основоположеній естественной науки.» (*) Трансцендентальная аналитика изслѣдуетъ и объясняетъ возможность этихъ основоположеній чистой физики.

(*) Prolegomena II. Theil. § 21. Bd. II I. S. 221.

Можно съ совершеннѣйшею ясностью понять трудное ученіе объ основоположеніяхъ, если только взглянуть на него съ самой простой точки зрѣнія. Поэтому оставимъ въ сторонѣ топику категорій, которая вообще нужна болѣе для систематики, чѣмъ для критики. Правда категоріи составляютъ естественные юридическіе титулы для распорядка основоположеній, но существуетъ еще путь, который, держась строго руководства критики, всего надежнѣе можетъ привести насъ къ основоположеніямъ. Всѣ они могутъ быть выведены изъ одного. Все предъидущее изслѣдованіе, открытіе чистыхъ разсудочныхъ понятій, ихъ дедукція и схематизмъ сводятся къ слѣдующему единственному результату: *возможность опыта доказана*; условія, при которыхъ единственно существуетъ опытъ, найдены. Но совершенно ясно, что безъ опыта не возможенъ и никакой предметъ опыта, (ничто подлежащее опыту). Безъ опыта нѣтъ никакихъ предметовъ опыта, какъ безъ чувственнаго воспріятія нѣтъ никакихъ воспринимаемыхъ или чувственныхъ вещей. Совершенно ясно, что всѣ предметы опыта находятся подъ условіями самаго опыта, что условія опыта распространяются и на всѣ предметы возможнаго опыта. Это положеніе есть основоположеніе, притомъ верховное основоположеніе всякаго реальнаго познанія или всѣхъ синтетическихъ сужденій, слѣдовательно само оно не логическаго, но метафизическаго свойства; основоположеніе, въ которомъ содержатся всѣ остальныя, и изъ котораго они просто вытекаютъ. (*)

Въ чемъ же состоятъ условія возможнаго опыта? Въ томъ, что существуютъ явленія, какъ единственные предметы опыта, и необходимая связь ихъ. Поэтому нужно принять за основоположеніе, что всѣ предметы возможнаго опыта во-1-хъ, суть явленія и во-2-хъ, какъ явленія, находятся въ необходимой связи. Но всѣ явленія суть подлежащія воззрѣнію ощущенія; слѣдовательно они во-1-хъ, подлежатъ воззрѣнію, во-2-хъ, бываютъ ощущаемы; въ первомъ отноше-

(*) Kritik der reinen Vernunft. Bd. II. S. 168—171.

ніи они опредѣлены количественно, а во второмъ качественно. Всѣ явленія находятся въ необходимомъ отношеніи во-1-хъ, другъ къ другу и во-2-хъ, къ нашему сознанію, или къ нашему познанію; въ первомъ случаѣ они имѣютъ необходимое отношеніе, а во второмъ необходимую модальность. Слѣдовательно съ каждой изъ этихъ четырехъ точекъ зрѣнія, совпадающихъ съ категоріями, должно существовать нѣкоторое основоположеніе относительно всѣхъ предметовъ возможнаго опыта.

III. *Аксіома воззрѣнія.*

Первое основоположеніе таково: всѣ предметы возможнаго опыта подлежатъ воззрѣнію, находятся, какъ предметы воззрѣнія, въ пространствѣ и времени, и слѣдовательно суть величины, какъ все существующее въ пространствѣ и времени. Всѣ пространственныя величины составлены только изъ однихъ пространственныхъ частей, временныя величины—изъ однихъ временныхъ частей, т. е. эти величины составлены только изъ однородныхъ частей; ихъ можно представлять только слагая ихъ изъ этихъ частей, или послѣдовательно прибавляя эти части одну къ другой. Слѣдовательно только представленіе частей дѣлаетъ возможнымъ представленіе цѣлаго, напримѣръ линіи, извѣстнаго періода времени. Такая, составленная изъ сложенія частей, величина, уже поэтому самому протяженна, или экстенсивна. Такимъ образомъ у Канта первое основоположеніе гласитъ: *всѣ воззрѣнія суть экстенсивныя величины.* Воззрѣніе пространства и времени существуетъ a priori, а вмѣстѣ съ тѣмъ и все, что непосредственно вытекаетъ изъ него. Поэтому Кантъ называетъ это первое основоположеніе «*аксіомою воззрѣнія*». Все подлежащее воззрѣнію экстенсивно. Все экстенсивное дѣлимо, и притомъ до безконечности. Слѣдовательно ничто недѣлимое не подлежитъ воззрѣнію и ничто подлежащее воззрѣнію не есть недѣлимо. Другими словами: атомы никогда не могутъ быть воззрѣніями, слѣдовательно и явленіями, а слѣдовательно и предметами возможнаго опыта. Атомы суть не предметы, а фантазіи метафизическаго умозрѣнія, которыхъ благоразумная естественная наука никогда не должна принимать въ число своихъ основоположеній. Напротивъ первое основоположеніе чистой естественной науки съ критической точки зрѣнія противорѣчитъ атомамъ. Можетъ быть они и возможны сами въ себѣ, но эмпирически, или какъ предметы нашего познанія они невозможны. (*)

IV. *Предвареніе (Anticipatio) воспріятія.*

1) Ощущеніе, какъ интенсивная величина.

Второе основоположеніе разовьется изъ того сужденія, что всѣ предметы возможнаго опыта,—такъ какъ они должны быть явленіями,—необходимо поэтому суть и ощущенія. Воззрѣніе составляетъ форму, а ощущеніе—содержаніе явленія. Форма каждаго явленія существуетъ a priori; содержаніе же, или реальное въ явленіи, какъ чувственное данное, получается извнѣ (т. е. не производится посредствомъ одного разума), или a posteriori. Какъ же возможно о такихъ объектахъ воспріятія утверждать что-либо a priori? Какъ вообще возможно основоположеніе касательно содержанія явленій, т. е. касательно ощущеній? Оно было бы возможно только тогда, когда бы относительно всѣхъ нашихъ ощущеній, каковы бы они ни были, мы могли напередъ сказать что-нибудь съ полною достовѣрностью,—когда бы можно было предварительно указать на нѣкоторое условіе, безъ котораго даже никогда не можетъ быть дано реальное въ нашемъ воспріятіи. Такое основоположеніе было бы не аксіомою воззрѣнія, но, какъ выражается Кантъ, «*предвареніемъ воспріятія.*»

Ни въ какомъ случаѣ нельзя предсказать того, *что* мы ощущаемъ,—по той простой причинѣ, что мы не производимъ содержанія нашихъ ощущеній, а получаемъ его. Но можно конечно опредѣлить, *какъ* мы должны ощущать при всѣхъ обстоятельствахъ. Можно предварительно указать не содержаніе, а форму ощущенія. Какого бы рода реальное ни было въ ощущеніи, оно во всякомъ случаѣ ощущается во времени. По своей формѣ всѣ ощущенія должны наполнять время, или составлять нѣкоторое

(*) Тамъ же. S. 174—178. Prolegomena Th. II. § 24 Bd. III S. 225.

содержаніе времени. То, что существуетъ во времени, необходимо есть величина. Поэтому всѣ ощущенія, независимо отъ ихъ свойства или качества, по своей формѣ суть *величины*. Но величина ощущенія не происходитъ такъ, какъ величина воззрѣнія, — чрезъ послѣдовательное прибавленіе однородныхъ частей, потому что въ противномъ случаѣ ощущеніе могло бы быть представляемо или аппрегендируемо только въ рядѣ временъ. Между тѣмъ оно представляется во всей своей цѣлости въ каждое мгновеніе. Какія напримѣръ, нужно слагать части, чтобы получить ощущеніе краснаго, сладкаго, тяжелаго, теплаго и т. д? Очевидно, что каждая изъ этихъ частей есть полное ощущеніе. Всѣ ощущенія суть величины, — потому что они наполняютъ время,—но не такія величины, цѣлое представленіе которыхъ происходитъ только чрезъ постепенную аппрегенсію частей, т. е. *не экстенсивныя величины*. Напротивъ въ каждое мгновеніе существуетъ цѣлое ощущеніе. Оно или бываетъ цѣлое, или же вовсе не бываетъ. Я или ощущаю красное, сладкое, теплое и т. д., или же вовсе не имѣю этихъ ощущеній; чтобы произвести эти ощущенія, ни въ какомъ случаѣ не нужны рядъ временъ и постепенная аппрегенсія частей. Назовемъ существованіе извѣстныхъ ощущеній *реальностью*, а полное отсутствіе ихъ *отрицаніемъ*: въ такомъ случаѣ ясно, что реальность ощущенія не можетъ быть экстенсивною величиною, потому что въ каждое мгновеніе, которое она наполняетъ, она существуетъ вполнѣ и всецѣло. Но она не въ каждое мгновеніе существуетъ въ одной и той же силѣ, она можетъ возрастать и убывать, ея величина можетъ возвышаться и понижаться, и наконецъ совершенно исчезнуть, вмѣстѣ съ ощущеніемъ. Такимъ образомъ каждое ощущеніе способно имѣть различныя состоянія по величинѣ, но въ каждомъ изъ этихъ состояній оно существуетъ вполнѣ и всецѣло; различія по величинѣ составляютъ не части его, а только градусы или *степени*. Итакъ, само ощущеніе есть интенсивная величина, или степень. «Основоположеніе, которое можно предварительно указать относительно всѣхъ воспріятій, какъ воспріятій, таково: *во всѣхъ явленіяхъ ощущеніе, и реальное, соотвѣтствующее ему въ предметѣ (realitas phaenomenon), имѣетъ интенсивную величину, т. е. степень.*»

Если ощущеніе присутствуетъ въ извѣстномъ состояніи величины, то это будетъ его реальность; если же оно не находится ни въ какой величинѣ, то это будетъ его отрицаніе. Его измѣненіе по величинѣ, его множественность есть поэтому приближеніе къ отрицанію. Реальность есть условіе, подъ которымъ возможны эти разницы, это приближеніе къ отрицанію, эта множественность по величинѣ. При воззрѣніи, цѣльное представленіе составлялось чрезъ сложеніе многихъ различаемыхъ частей. При ощущеніи, множественность различій дѣлается возможною только при посредствѣ цѣльнаго представленія. Поэтому всѣ величины воззрѣнія — экстенсивны; а всѣ величины ощущенія — интенсивны. (*)

Если мы предположимъ состояніе величины какого либо ощущенія равнымъ нулю, то значитъ ощущеніе не находится ни въ какой степени, т. е. оно вовсе *не* существуетъ, не ощущается ничего, существуетъ совершенно пустое ощущеніе, или, что тоже, нѣтъ никакого ощущенія. Пустота не есть предметъ ощущенія. Это положеніе необходимо вытекаетъ изъ предваренія воспріятія. Пустота не можетъ подлежать ощущенію, а слѣдовательно и опыту. Итакъ, пустое пространство, или пустое время никогда не могутъ быть предметомъ возможнаго опыта; итакъ, понятіе пустаго пространства или пустаго времени нельзя принять въ число основоположеній естественной науки. Скорѣе же эти основоположенія съ критической точки зрѣнія отрицаютъ такія понятія. Эти понятія несогласны съ условіями возможнаго опыта. Ихъ невозможно прилагать къ предметамъ опыта, или—что то же—употреблять для физикальныхъ объясненій. (**)

2) Интенсивныя величины въ естествознаніи.

Нѣкоторые естествоиспытатели находили нужнымъ допустить возможность пустаго пространства, или пустыхъ пространствъ,

(*) Kritik d. reinen Vernunft. Bd. II. S. 178—180.

(**) Тамъ же. S. 183.

для того чтобы съ помощію этого понятія объяснять естественныя явленія. Мы должны возразить имъ, что во-1-хъ, пустыя пространства никогда не составляютъ предметовъ возможнаго воспріятія, и что по этому одному *скважность* есть пустая, не основанная ни на какомъ опытѣ фикція, и слѣдовательно ничто иное, какъ построенная на воздухѣ гипотеза; во-2-хъ, эта гипотеза *не* объясняетъ тѣхъ естественныхъ явленій, для объясненія которыхъ она придумана; въ-3-хъ, эти явленія очень удобно могутъ быть объяснены и безъ нея.

Фактъ таковъ: вещества, занимая одно и то же пространство, бываютъ весьма различны въ отношеніи своего количества, плотности, тяжести, непроницаемости и т. д.; такъ что, напримѣръ, при одной и той же пространственной величинѣ, или при равномъ объемѣ два тѣла могутъ имѣть различную плотность. Естествоиспытатели, о которыхъ мы говоримъ, представляютъ плотность какъ количество частицъ, и потому объясняютъ, что въ одномъ и томъ же объемѣ въ первомъ тѣлѣ находится больше, а въ другомъ меньше частицъ. Слѣдовательно нѣкоторыя части пространства должны быть вовсе не наполнены, т. е. пусты, а потому между частями матеріи должны существовать пустыя пространства, или поры; тѣла наполняютъ свой объемъ не одинаковымъ образомъ; ихъ пространственное наполненіе, или ихъ экстенсивная величина различна. Такимъ образомъ всякое различіе физическихъ свойствъ сводится на различіе экстенсивныхъ величинъ, и изъ него объясняется. Слѣдовательно эти естествоиспытатели предполагаютъ, что всѣ различія веществъ только экстенсивны, что слѣдовательно реальное въ пространствѣ, самая матерія, — *повсюду одинакова*. Только такое предположеніе принуждаетъ ихъ дѣлать гипотезу пустыхъ пространствъ,—гипотезу, выходящую за предѣлы всякой возможности опыта, и метафизическую въ дурномъ смыслѣ этого слова. Понятно, что въ особенности математическіе и механическіе естествоиспытатели любятъ сводить всѣ физическія различія на экстенсивныя величины, т. е. на математическія различія. Но, такъ какъ они отказываются отъ всякой метафизики, и даже особенно хвалятся этимъ, то

имъ слѣдовало бы обратить вниманіе на то, въ какую чисто метафизическую фикцію они сами впадаютъ на своемъ пути.

Между тѣмъ объяснить различіе матеріи при одной и той же экстенсивной величинѣ, т. е. при одинаковомъ наполненіи пространства, будетъ весьма легко, если призвать на помощь интенсивную величину. Комната болѣе или менѣе освѣщена, болѣе или менѣе нагрѣта. Нельзя однакоже утверждать, что въ болѣе нагрѣтой или освѣщенной комнатѣ извѣстныя части пространства вовсе не наполнены теплотою или свѣтомъ, что въ этой комнатѣ находится менѣе частицъ свѣта или теплоты, чѣмъ въ другой. Теплота и свѣтъ въ обоихъ случаяхъ распространяются по всей комнатѣ, но только въ различной степени. Этимъ примѣромъ мы хотимъ только показать, что различіями интенсивныхъ величинъ объясняется то, чего одними различіями экстенсивныхъ величинъ нельзя объяснить безъ пустыхъ и несообразныхъ гипотезъ. (*)

3) непрерывность величинъ.

Всѣ ощущенія имѣютъ степень. Отъ ихъ реальности до ихъ отрицанія возможны безконечно многія степени, которыя могутъ быть пройдены только въ рядъ временъ, но притомъ и необходимо должны быть пройдены. Каждое измѣненіе, такъ какъ оно происходитъ во времени,—непрерывно. Слѣдовательно всѣ степени, такъ какъ онѣ измѣняются во времени, суть непрерывныя величины. Онѣ не были бы непрерывными величинами, если бы измѣненіе ихъ могло прерваться, или имѣло бы абсолютный предѣлъ; это измѣненіе имѣло бы такой предѣлъ, если бы существовала нѣкоторая наименьшая степень, которая уже не могла бы быть уменьшена. Эта наименьшая степень должна бы была имѣть мѣсто въ нѣкоторой точкѣ времени, которая уже не допускаетъ никакого дальнѣйшаго измѣненія, т. е. въ такой простой части времени, которая уже не образуетъ никакого

(*) Тамъ же, S. 183—185.

ряда временъ. Но такой простой части времени не существуетъ. Каждая часть времени есть время; нѣтъ никакого наименьшаго времени, слѣдовательно никакой наименьшей степени, слѣдовательно и никакого предѣла измѣненія, который, подобно самому предѣлу времени, не былъ бы *текущимъ*.

То же нужно сказать и о пространствѣ. Пространство состоитъ только изъ пространствъ, какъ время изъ временъ. Нѣтъ простой части пространства, которая вмѣстѣ была бы предѣломъ пространства. Точка есть только предѣлъ, но не часть пространства: пространство, поэтому, дѣлимо до безконечности, такъ какъ каждая изъ его частей есть опять пространство. И притомъ каждое пространство безконечно-дѣлимо, т. е. оно непрерывно. Слѣдовательно и всякая экстенсивная величина непрерывна.

Итакъ оба основоположенія совмѣщаются въ слѣдующемъ опредѣленіи: *всѣ величины, какъ воззрѣнія, такъ и ощущенія, непрерывны*. Оба основоположенія вытекаютъ изъ того принципа, что всѣ предметы возможнаго опыта должны быть явленіями, т. е. подлежащими воззрѣнію ощущеніями: они подлежатъ воззрѣнію, слѣдовательно суть экстенсивныя величины; они подлежатъ ощущенію, слѣдовательно суть интенсивныя величины; они и какъ экстенсивныя, и какъ интенсивныя величины, непрерывны. Оба эти основоположенія касаются опредѣленія величинъ въ отношеніи ко всѣмъ предметамъ возможнаго опыта. А такъ какъ всякое опредѣленіе величины есть математическое, то эти основоположенія объясняютъ вмѣстѣ и приложимость математики во всей ея точности къ опыту, и даютъ этому приложенію его надлежащіе предѣлы. Поэтому Кантъ аксіомамъ воззрѣнія и предвареніямъ воспріятія даетъ общее имя *математическихъ* основоположеній: первое изъ нихъ исключаетъ возможность атомовъ, второе—возможность пустаго пространства и вообще пустоты, а оба вмѣстѣ то, что противоположно непрерывности.

V. *Аналогіи опыта. Принципъ аналогій.*

Нѣтъ опыта, если нѣтъ всеобщей и необходимой связи явленій. Таковъ верховный принципъ основоположеній во второй своей половинѣ. Условія возможнаго опыта суть вмѣстѣ условія и всѣхъ предметовъ возможнаго опыта, такъ что слѣдовательно эти предметы невозможны, если нѣтъ всеобщей и необходимой связи явленій.

Но всѣ явленія существуютъ во времени и во времени нами воспринимаются. Каждое воспріятіе, каждое представленіе можетъ состояться только посредствомъ послѣдовательной аппрегенсіи отдѣльныхъ ощущеній, т. е. каждое воспріятіе объемлетъ нѣкоторую *послѣдовательность времени*. Въ нашемъ воспріятіи всѣ явленія бываютъ одно послѣ другаго, и ихъ послѣдовательность есть только послѣдовательность нашей случайной аппрегенсіи. Если бы явленія были только такою случайною послѣдовательностію нашихъ воспріятій, то о необходимой и всеобщей связи не могло бы быть и рѣчи. Откуда въ самомъ дѣлѣ мы узнаемъ, что явленія, которыя мы воспринимаемъ не иначе, какъ одно послѣ другаго, существуютъ не одно послѣ другаго, а *одновременно*, какъ напримѣръ части дома, организма и т. д.; что явленія, которыя мы случайно воспринимаемъ одно послѣ другаго, слѣдуютъ одно за другимъ не случайно, а *необходимо*. Мы не имѣемъ никакого критерія для различенія одновременнаго существованія отъ послѣдовательности, потому что въ нашемъ воспріятіи *все* идетъ одно за другимъ *послѣдовательно*; мы не имѣемъ никакого критерія для различенія одновременности случайной отъ необходимой, послѣдовательности случайной отъ необходимой, потому что въ нашемъ воспріятіи *все* слѣдуетъ одно за другимъ *случайно*. Если же мы не имѣемъ такого критерія, то всякій опытъ очевидно невозможенъ. Слѣдовательно для возможнаго опыта этотъ критерій совершенно необходимъ. А какъ возможенъ самый этотъ критерій? Въ простомъ воспріятіи нѣтъ никакого основанія аппрегендировать явленія какъ-нибудь иначе, а не въ случайной послѣдовательности. Для того чтобы оно воспринимало иначе, оно должно быть вынуждено къ этому самими явленіями, и въ такомъ случаѣ сами явленія должны имѣть опредѣленное временное отношеніе, опредѣленный временный порядокъ, вынуждающій воспріятіе аппрегендировать явленія именно въ этомъ временномъ отношеніи, а не какъ-нибудь иначе.

Этотъ критерій есть условіе опыта. А условіе критерія составляетъ отношеніе во времени самихъ явленій. Но временное отношеніе еще не есть необходимое или метафизическое отношеніе. Этого послѣдняго никакъ нельзя вывести изъ перваго, также какъ нельзя вывести категорій изъ воззрѣнія. Слѣдовательно для опыта остается одна возможность, именно, чтобы между временнымъ отношеніемъ и необходимымъ отношеніемъ, которыя никакъ не равны, существовала нѣкоторая *аналогія* или соотвѣтствіе, посредствомъ котораго опытъ могъ бы идти по надлежащему пути. Эта аналогія дѣйствительно существуетъ, и уже прежде была открыта и изложена. Временное отношеніе опредѣляется временемъ, необходимое или метафизическое отношеніе—чистыми понятіями. Но мы видѣли, что временныя опредѣленія составляютъ трансцендентальную схему чистыхъ понятій, а временный порядокъ схему отношенія (Relation), обнимающую необходимыя отношенія явленій. Слѣдовательно вотъ та аналогія между временными отношеніями и основными понятіями опыта, которая дѣлаетъ возможнымъ и самый опытъ. Поэтому Кантъ называетъ эти основоположенія отношенія «*аналогіями опыта*», выраженіе, которое можно понять и оправдать только изъ ученія о схематизмѣ. Опытъ обусловливается аналогіею между временными отношеніями и отношеніями понятій. Эта аналогія не есть аксіома, не есть также предвареніе, потому что все здѣсь зависитъ отъ опредѣленнаго случая. Эта аналогія не опредѣляетъ опытнаго сужденія, какъ оба предъидущія основоположенія, а только *руководитъ* его, показываетъ ему путь и правило, по которому нужно дѣйствовать въ извѣстномъ случаѣ; поэтому основоположенія аналогій—не конститутивныя, какъ оба предъидущія,—а регулятивныя.

Общій принципъ, изъ котораго вытекаютъ аналогіи опыта, можно постановить такъ: явленія могутъ подлежать опыту только тогда, когда ихъ временныя отношенія опредѣлены a priori. Или какъ самъ Кантъ выразилъ этотъ принципъ (*)

(*) Тамъ же, стр. 186. «Опытъ возможенъ только посредствомъ представленія необходимой связи воспріятій». (Второе изданіе). Ср. S. 186—190. Ср. Prolegomena Th. II. § 26. Bd. III. S. 228.

въ первомъ изданіи критики: «*всѣ явленія, по своему бытію a priori подчиняются правиламъ опредѣленій ихъ отношенія между собою во времени.*» Постановка этого принципа во второмъ изданіи не такъ точна и выпускаетъ временное опредѣленіе, имѣющее здѣсь существенную важность.

Можно напередъ опредѣлить три аналогіи опыта изъ ученія о схематизмѣ. Мы видѣли въ этомъ ученіи аналогію между пребываніемъ и субстанціею, между временною послѣдовательностью и причинностью, между единовременнымъ существованіемъ и взаимодѣйствіемъ. Слѣдовательно основоположенія будутъ касаться постоянства субстанціи, временнаго слѣдованія по закону причинности, единовременнаго существованія по закону взаимодѣйствія, или общности. Уже отсюда видно, что аналогія не есть конститутивный принципъ. Если бы она была такимъ принципомъ, то каждое временное слѣдованіе нужно было бы понимать какъ причинность, каждое единовременное существованіе какъ взаимодѣйствіе; здѣсь остается неразрѣшеннымъ различіе между случайною и необходимою послѣдовательностью и единовременностью. Всякая причинность предполагаетъ временное слѣдованіе. Но далеко не каждое временное слѣдованіе заключаетъ въ себѣ причинную связь. То же нужно сказать и объ одновременномъ существованіи и взаимодѣйствіи.

Основоположенія, которыя Кантъ обозначаетъ именемъ аналогій, мы всего проще и яснѣе можемъ изложить такъ: если опытъ долженъ быть возможенъ, то нужно, чтобы существовалъ критерій, посредствомъ котораго можно было бы намъ отличать тѣ явленія, которыя существуютъ въ одно и то же время, отъ тѣхъ, которыя не существуютъ одновременно, а слѣдуютъ одно за другимъ; во вторыхъ—долженъ быть критерій, посредствомъ котораго можно было бы отличить случайное временное слѣдованіе отъ необходимаго; въ третьихъ—критерій, посредствомъ котораго мы были бы въ состояніи отличить случайную единовременность существованія отъ необходимой. Такъ какъ этотъ критерій не содержится въ нашемъ воспріятіи, какъ воспріятіи, то

онъ долженъ содержаться въ самихъ явленіяхъ. Таково необходимое требованіе для возможнаго опыта, почему это требованіе и ставится какъ основоположеніе.

1) постоянство субстанціи.

Первый вопросъ таковъ: при какомъ единственномъ условіи можемъ мы различать одновременныя явленія отъ послѣдовательныхъ, такія, которыя существуютъ въ одно и то же время отъ такихъ, которыя существуютъ въ различныя времена или слѣдуютъ одно за другимъ? Въ нашемъ воспріятіи, которое аппрегендируетъ часть за частью, одно за другимъ, всѣ явленія существуютъ въ различныя времена, все равно будутъ ли это камни въ массѣ скалъ, или волны движущейся рѣки. Только при одномъ условіи воспріятіе будетъ принуждено понимать различныя явленія, какъ одновременныя, именно: если есть такое явленіе, которое существуетъ *во всякое время*. Если одно и то же явленіе существуетъ въ различные моменты, т. е. въ извѣстное продолженіе времени, то мы говоримъ о немъ, что оно *продолжается*; если же оно существуетъ во всякое время, то говоримъ, что оно *пребываетъ*. Если мы должны умѣть различать единовременность отъ послѣдовательности, то нужно, чтобы въ самихъ явленіяхъ существовало нѣчто *пребывающее*. По отношенію къ нему, всѣ прочія явленія будутъ съ нимъ единовременны. Въ отличіи же отъ него всѣ остальныя явленія не постоянны, т. е. они приходятъ и уходятъ, между тѣмъ какъ оно остается; явленія *измѣняются*, между тѣмъ какъ оно *пребываетъ*; явленія существуютъ въ различныя времена, или слѣдуютъ одно за другимъ, между тѣмъ какъ оно во всякое время постоянно существуетъ. Слѣдовательно пребывающее въ явленіи есть объективный критерій для различенія отношеній во времени, для различенія одновременности отъ послѣдовательности. Поэтому существованіе пребывающаго въ явленіи есть необходимое условіе всякаго возможнаго опыта.

Если бы все пребывало постоянно, то не было бы измѣненія.

Если бы ничто не пребывало постоянно, то также не было бы измѣненія; явленія измѣняются, это значитъ то же, что они извѣстное время находятся въ соединеніи съ пребывающимъ явленіемъ, продолжаются не всегда, проходятъ мимо, и одно слѣдуетъ за другимъ. Если бы слѣдовательно не было ничего пребывающаго, то не могло бы быть и рѣчи ни о какомъ измѣненіи. Итакъ, пребывающее есть условіе перемѣны, а не на оборотъ.

Но постоянное явленіе и явленія измѣняющіяся всегда существуютъ *въ одно и то же время*, — первое, какъ остающееся, послѣднія, какъ преходящія, слѣдовательно они связаны между собою необходимымъ образомъ: первое есть то, что лежитъ въ основаніи, субстратъ, а послѣднія суть его преходящія опредѣленія,—различные виды и модусы того, какъ оно существуетъ. Однимъ словомъ пребывающее въ явленіи есть субстанція, а измѣняющіяся явленія — акциденціи.

Очень легко составляется сужденіе: субстанція постоянна; это положеніе такъ же старо, какъ сама философія, и разсматриваемое само въ себѣ есть ни что иное, какъ одно тожесловіе. Пребывающее въ вещахъ называютъ субстанціею, а субстанцію называютъ пребывающею. Но откуда же извѣстно, что въ вещахъ есть вообще нѣчто пребывающее? Если есть постоянное въ вещахъ, то всегда можно подъ нимъ представлять себѣ субстанцію; въ этомъ нѣтъ ни малѣйшей трудности, но нѣтъ также и никакого уразумѣнія, до тѣхъ поръ пока бытіе самого постояннаго только предполагается. Въ этомъ послѣднемъ пунктѣ и заключается трудность, которой до Канта не замѣтилъ, а тѣмъ болѣе не разрѣшилъ еще ни одинъ философъ. Если бытіе постояннаго не доказано, то понятіе субстанціи неприложимо, и въ такомъ случаѣ оно совершенно пусто, и въ своемъ употребленіи вполнѣ проблематично. И въ самомъ дѣлѣ, понятіе субстанціи, хотя было всегда въ устахъ философовъ и даже въ устахъ здраваго смысла, но свое ясное значеніе получило только у Канта, только въ этомъ мѣстѣ. Знали ли до Канта, что въ явленіяхъ необходимо существуетъ нѣчто постоянное? Конечно это утверждали, но не знали. Откуда въ самомъ дѣлѣ можно бы было узнать это? Изъ опыта? Но опытъ никогда не доказываетъ бытія,

которое существовало бы всегда. Изъ чистаго разума? Но разумъ изъ однихъ понятій, посредствомъ логическихъ умозаключеній никогда не можетъ вывести *бытія*,—дѣйствительнаго существованія. Какимъ же образомъ Кантъ доказалъ, что въ явленіяхъ необходимо должно быть нѣчто постоянное? А такимъ, что если бы въ явленіяхъ не было ничего постояннаго, то невозможно было бы никакое объективное временное опредѣленіе, а потому невозможенъ бы былъ никакой опытъ. Слѣдовательно онъ доказываетъ постоянное бытіе не опытомъ, что̀ невозможно ни въ какомъ случаѣ, а наоборотъ, онъ показываетъ, что безъ этого бытія не могъ бы имѣть мѣста и опытъ вообще, что постоянное явленіе предшествуетъ всякому опыту, какъ его необходимое условіе. Эта аргументація не эмпирическая, а трансцендентальная. И здѣсь самымъ яснымъ образомъ можно видѣть на весьма выразительномъ примѣрѣ пріемъ трансцендентальной аргументаціи, который мы въ общихъ чертахъ объяснили въ началѣ этой книги. Ничто здѣсь не доказывается изъ опыта, но ничто также не доказывается безъ всякаго отношенія къ опыту, а напротивъ *все доказывается настолько, насколько оно служитъ условіемъ для опыта*: такимъ именно условіемъ, безъ котораго не можетъ быть опыта. Уничтожьте это условіе, и вы уничтожите возможность всякаго опыта, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣ предметы возможнаго опыта.

Вотъ трансцендентальный доводъ въ отрицательной его формѣ, доказывающей невозможность противнаго. Именно эта-то аргументація и есть *критическая*, которой до Канта никто не зналъ, а тѣмъ болѣе никто не прилагалъ къ дѣлу. Въ приложеніи къ субстанціи, трансцендентальный доводъ говоритъ: уничтожь пребывающее бытіе въ явленіяхъ, и ты уничтожишь возможность всякаго опыта, или—выражаясь положительно: въ явленіяхъ должно находиться нѣчто постоянное, потому что иначе ничего нельзя бы было узнать посредствомъ опыта. Центръ тяжести этого аргумента не въ томъ, что субстанція постоянна, а въ томъ, что постоянное является, что субстанція есть необходимое явленіе: что она существуетъ. (*)

(*) Kritik d. r. V., S. 190—195. S. 192.

Пребывающее явленіе существуетъ *во всякое время*. Оно не было бы пребывающимъ, если бы могло быть время, когда оно не существовало. Слѣдовательно невозможно, чтобы былъ такой моментъ, въ который его еще не было, невозможно, чтобы пришелъ такой моментъ, въ который его уже не будетъ. Другими словами: субстанція не происходитъ и не исчезаетъ; и такъ какъ всѣ измѣнчивыя или смѣняющіяся явленія суть только ея опредѣленія, или модусы, то субстанція всегда одна и та же; въ ея собственномъ бытіи не происходитъ и не исчезаетъ ничего: слѣдовательно и сумма ея реальности, т. е. ея величина, не можетъ ни увеличиваться, ни уменьшаться, потому что каждое увеличеніе было бы прибавленіемъ новыхъ частей, т. е. происхожденіемъ, а каждое уменьшеніе было бы уничтоженіемъ существующихъ частей, т. е. исчезаніемъ.

Итакъ, законъ постоянства субстанціи таковъ: «*при всякой смѣнѣ явленій субстанція пребываетъ и количество ея въ природѣ не увеличивается и не уменьшается*». Теперь установлено критически это положеніе, которымъ обладала уже древнѣйшая метафизика, которое Кантъ утверждалъ въ своей пробной диссертаціи, и которое потомъ повторилъ въ своемъ опытѣ объ отрицательныхъ величинахъ. Теперь это положеніе доказано такимъ образомъ, что отрицать его значитъ то же, что уничтожать возможность всякаго опыта и всякой естественной науки. Слѣдовательно доказано, что это положеніе составляетъ естественнонаучную аксіому.

Субстанція не можетъ ни возникнуть, ни исчезнуть. Такъ какъ она лежитъ въ основаніи всѣхъ явленій, то она должна бы была возникнуть изъ чего-нибудь такого, что не было бы явленіемъ, и слѣдовательно какъ предметъ возможнаго опыта было бы ничто. Возникновеніе ея было бы твореніемъ изъ ничего; исчезаніе ея было бы возвращеніемъ въ ничто,—уничтоженіемъ. Сколько не мыслимо уничтоженіе, какъ предметъ возможнаго опыта, столько же немыслимо въ этомъ смыслѣ и твореніе. Изъ ничего никогда не можетъ возникнуть что-нибудь, никогда что-нибудь не можетъ перейти въ ничто; эти два положенія: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, непосредственно вмѣстѣ свя-

заны и также непосредственно вытекаютъ изъ постоянства субстанціи. Понятыя критически, т. е. правильно, эти положенія справедливы только въ отношеніи къ явленіямъ; признавать ихъ значитъ исключать изъ основоположеній естественной науки теорію творенія и уничтоженія. Можетъ ли эта теорія найти какое-нибудь значеніе въ иной области, чѣмъ область естественной науки и опыта, здѣсь остается совершенно нерѣшеннымъ. (*)

Если теперь субстанція вещей, по своей матеріи или содержанію, остается всегда одною и тою же, то всякая перемѣна явленій есть ничто иное, какъ перемѣна или *превращеніе ея формы*, т. е. *метаморфоза* или измѣненіе того вида, въ которомъ существуетъ субстанція. Всякое измѣненіе предполагаетъ нѣчто такое, что измѣняется, что̀, слѣдовательно, лежитъ въ основаніи измѣненія, какъ его субъектъ или субстратъ, слѣдовательно измѣняется только въ своей формѣ, но не въ своемъ составѣ. Этотъ субстратъ есть пребывающее въ измѣненіи, неизмѣнное въ перемѣнѣ, т. е. субстанція. Поэтому всякое измѣненіе возможно только въ субстанціи, оно состоитъ въ перемѣнѣ формы, въ измѣненіи опредѣленій субстанціи, и эти перемѣнчивыя опредѣленія суть ея акциденціи. Измѣняется не бытіе, а *состояніе*, или опредѣленія бытія (модусы) субстанціи. Когда дерево сгараетъ, оно не исчезаетъ, а превращается въ золу и дымъ; измѣнилась въ этомъ случаѣ не сама матерія и ея сумма, а только ея форма, образъ ея бытія.

Въ явленіяхъ должна быть субстанція: вотъ что говоритъ первая аналогія опыта. Не сказано, почему узнается субстанція въ опытѣ, или постоянное въ явленіи. Не сказано, *одна* ли субстанція, или много ихъ. Доказано только то, что всякая перемѣна явленій есть ни что иное, какъ измѣненіе пребывающаго бытія.

Ближайшій вопросъ будетъ таковъ: при какихъ условіяхъ само это измѣненіе есть предметъ опыта?

2) временное слѣдованіе по закону причинности (**). Кантъ и Юмъ.

Теперь мы пришли къ точкѣ, гдѣ Кантъ выставляетъ на пе-

(*) Тамъ же, S. 193.
(**) Тамъ же S. 195—211. Ср. Proleg. Th. II, § 27—32.

редній планъ своей критики ту основную задачу своихъ метафизическихъ изслѣдованій, которая безпрестанно занимала его со времени появленія опыта объ отрицательныхъ величинахъ, отдалила его отъ догматической метафизики и на нѣкоторое время соединила съ Юмомъ. Теперь должно быть критически опредѣлено понятіе *причины*. Эго опредѣленіе будетъ ничто иное, какъ только разрѣшеніе предъидущаго вопроса. Поймемъ же вопросъ, о которомъ у насъ идетъ дѣло, тотчасъ въ его главной критической точкѣ: при какихъ единственныхъ условіяхъ мы можемъ узнать на опытѣ измѣненіе, или представлять его какъ предметъ опыта? Условіе, безъ котораго измѣненіе не можетъ быть предметомъ возможнаго опыта, будетъ поэтому самому условіемъ и самого измѣненія.

Что̀-такое измѣненіе? Если одно и то же явленіе существуетъ всегда, то нѣтъ измѣненія; его нѣтъ также, когда различныя явленія существуютъ въ одинъ и тотъ же моментъ; чтобы было измѣненіе, нужно чтобы различныя явленія имѣли мѣсто въ различные моменты, чтобы была преемственность явленій. Въ этомъ временномъ слѣдованіи каждое явленіе продолжается извѣстное время, въ теченіе котораго оно происходитъ. Назовемъ теченіе времени явленія *происшествіемъ*. Каждое измѣненіе есть временное слѣдованіе происшествій, или *событіе*. Впрочемъ какія-нибудь происшествія, слѣдующія во времени одно за другимъ, мы не можемъ еще на этомъ основаніи назвать измѣненіемъ. Если сегодня родится человѣкъ, а завтра взойдетъ солнце, то временное слѣдованіе этихъ двухъ происшествій еще нельзя будетъ назвать измѣненіемъ. Эти происшествія не относятся одно къ другому, не составляютъ состояній одного и того же существа. Рожденіе есть измѣненіе въ состояніи живаго индивидуума, который изъ плода становится человѣкомъ; восходъ солнца есть измѣненіе части земнаго шара, переходящей отъ тьмы къ свѣту. Итакъ, измѣненіе есть временное слѣдованіе происшествій, имѣющихъ мѣсто въ одномъ и томъ же субъектѣ, и слѣдовательно связанныхъ другъ съ другомъ единствомъ, или необходимо. Выражаясь точнѣе, измѣненіе составляютъ *различныя состоянія*, слѣдующія другъ за другомъ. Нѣтъ измѣненія,

если не существуетъ нѣчто, что̀ измѣняется, что̀ мѣняетъ свои состоянія. Это лежащее въ основаніи всякаго измѣненія нѣчто, въ предъидущемъ основоположеніи было опредѣлено, какъ субстанція. Кратко сказать: каждое измѣненіе есть временное слѣдованіе происшествій, которыя связаны въ самомъ явленіи, т. е. объективно. Теперь нашъ вопросъ будетъ: при какихъ же условіяхъ можетъ подлежать опыту объективное временное слѣдованіе происшествій? Или — такъ какъ всѣ происшествія суть явленія, и всѣ явленія наши воспріятія — то спрашивается: *при какихъ единственныхъ условіяхъ временное слѣдованіе нашихъ воспріятій бываетъ объективнымъ?* Вотъ нашъ вопросъ, въ его критической постановкѣ.

Всѣ наши воспріятія существуютъ и слѣдуютъ одно за другимъ во времени. Это временное слѣдованіе есть только субъективное. Въ этомъ-то и заключается вся трудность вопроса. Такъ какъ временное слѣдованіе нашихъ ощущеній есть только субъективное, то какимъ образомъ можемъ мы воспринимать объективное временное слѣдованіе? Другими словами: что̀ дѣлаетъ субъективное временное слѣдованіе объективнымъ? Посредствомъ чего можно опредѣлить, что явленія связаны нетолько во мнѣ, но и въ этомъ строго опредѣленномъ временномъ слѣдованіи?

Всѣ явленія представляются нами послѣдовательно: какъ части одного дома, такъ и различныя положенія корабля, плывущаго внизъ по рѣкѣ. Какимъ образомъ можемъ мы знать, что части дома существуютъ въ одно и то же время, а движенія корабля слѣдуютъ одно за другимъ, и притомъ необходимо слѣдуютъ одно за другимъ? Когда я представляю части дома, то меня ничто не вынуждаетъ представлять прежде одну опредѣленную часть дома, а потомъ другую, также опредѣленную и т. д.; я могу начинать и кончать какою мнѣ угодно частью. Совершенно иное дѣло, когда я слѣжу за движеніемъ корабля внизъ по теченію рѣки; мѣсто, которое лежитъ выше по направленію рѣки, я необходимо долженъ представлять прежде, чѣмъ то, которое лежитъ ниже. Преемственность моихъ представленій въ первомъ случаѣ не слѣдуетъ ни какому правилу, а во второмъ—опредѣлена, какъ именно такая, а не иная.

Въ чемъ же заключается во второмъ случаѣ источникъ правила преемственности? Въ томъ, что я въ различные моменты моего воспріятія не могу помѣщать какія мнѣ угодно явленія, смотря по тому,какъ прійдется, но въ моментъ A могу полагать только это опредѣленное явленіе, а въ моментъ B только это другое, точно также опредѣленное явленіе. Что̀ же вынуждаетъ меня давать такую правильность преемственности моихъ представленій? Если бы забыть всю трансцендентальную эстетику, то можно бы сказать, что меня принуждаетъ къ этому временное отношеніе или временный распорядокъ самихъ вещей. Конечно такъ, если бы вещи въ себѣ находились во времени, если бы время было свойствомъ, принадлежащимъ вещамъ, если бы каждая вещь имѣла свой опредѣленный моментъ, какъ всякое другое свойство, и безъ дальнѣйшей околичности указывала его нашему воспріятію! Въ такомъ случаѣ время было бы чѣмъ-то объективнымъ, реальнымъ, внѣ насъ находящимся, и былъ бы лишнимъ весь вопросъ: *какъ время становится объективнымъ?* А въ этомъ-то вопросѣ и состоитъ вся задача.

Не ожидайте, чтобы мы снова изложили трансцендентальную эстетику для опроверженія этого превратнаго возраженія, которымъ будто бы разрѣшается трудный вопросъ. Время, какъ время, совершенно субъективно, оно есть форма нашего воззрѣнія, способъ нашего представленія. Во времени происходятъ наши воспріятія, которыя суть явленія. Пока еще нѣтъ никакого основанія для того, почему извѣстное явленіе имѣетъ мѣсто именно въ этотъ, а не въ какой-нибудь другой моментъ. Спрашивается: *что связываетъ это опредѣленное явленіе съ этимъ опредѣленнымъ моментомъ?* Моментъ не указывается ни временемъ, обнимающимъ собою всѣ явленія, ни явленіемъ, которое можетъ быть въ какой-угодно моментъ. Если же невозможно опредѣлить моментъ явленія, то нѣтъ никакого объективнаго временнаго слѣдованія, слѣдовательно никакого измѣненія, какъ предмета возможнаго опыта.

Въ самомъ времени (мы разумѣемъ чистое время), каждый моментъ опредѣляется всѣми предшествующими, за которыми онъ необходимо слѣдуетъ. Но время само по себѣ не есть предметъ

воспріятія, а есть условіе, или форма такихъ предметовъ. Воспринимаются только явленія во времени, а не самое время. Если, слѣдовательно, явленіе В должно быть воспринимаемо только въ нѣкоторомъ опредѣленномъ моментѣ, то это возможно только подъ тѣмъ условіемъ, что въ предъидущій моментъ воспринималось другое явленіе А, за которымъ всякій разъ слѣдуетъ В. Каждый моментъ опредѣляется непосредственно-предшествующимъ ему, за которымъ онъ слѣдуетъ. Если моментъ явленія долженъ быть опредѣленъ, то это возможно только посредствомъ явленія, существовавшаго въ непосредственно предшествующій моментъ. Если въ моментъ А можетъ имѣть мѣсто какое-угодно воспріятіе, то ясно, что и явленіе въ слѣдующемъ моментѣ В только случайно имѣетъ мѣсто теперь, и также легко могло бы имѣть мѣсто въ другое время.

Слѣдовательно явленіе только тогда опредѣлено по отношенію къ своему моменту, когда ему необходимо предшествуетъ другое явленіе; въ такомъ случаѣ его моментъ есть необходимое слѣдствіе, и не можетъ быть никакимъ инымъ, какъ только этимъ даннымъ моментомъ. Если А не необходимо предшествуетъ В, если В не необходимо слѣдуетъ за А, то ни одно изъ этихъ явленій не имѣетъ опредѣленнаго момента. Одно происшествіе необходимо предшествуетъ другому; оно не можетъ быть безъ того, чтобы за нимъ не слѣдовало это другое: это значитъ, оно есть его *причина*. Одно происшествіе необходимо слѣдуетъ за другимъ; оно не можетъ быть безъ того, чтобы другое не предшествовало ему: это значитъ оно есть его *дѣйствіе*. Слѣдовательно понятіе причины и дѣйствія есть единственная возможность для опредѣленія момента явленія, единственное условіе объективнаго временнаго опредѣленія, слѣдовательно и объективнаго временнаго слѣдованія, и потому—единственное *условіе*, при которомъ можетъ быть представляемо временное слѣдованіе различныхъ состояній, имѣющихъ каждое свой опредѣленный моментъ, т. е. *измѣненіе*.

Только понятіе причинности опредѣляетъ моментъ явленія. Категорія причины опредѣляетъ явленіе, какъ нѣкоторое такое, которое необходимо предшествуетъ другому, а потому необходимо должно быть воспринимаемо прежде этого послѣдняго. Слѣ-

довательно только понятіе причины и дѣйствія регулируетъ наше воспріятіе въ отношеніи временной послѣдовательности. Только это понятіе отнимаетъ у временнаго слѣдованія случайность нашей субъективной аппрегенсіи, слѣдовательно дѣлаетъ ее объективною.

На этомъ взглядѣ опирается критическій центръ тяжести. Здѣсь всего яснѣе обнаруживается, какимъ образомъ причинность вытекаетъ не изъ опыта, а лежитъ въ основаніи всякаго опыта, какъ его условіе. Здѣсь раскрывается все различіе между Кантомъ, критическимъ философомъ, и Юмомъ, скептическимъ. Юмъ утверждалъ, что причинность есть ни что иное, какъ привычка къ преемственности двухъ воспріятій, что propter hoc есть ни что иное, какъ часто повторявшееся post hoc. По видимому нѣтъ ничего проще и удобопонятнѣе этого вывода. Но, оставляя въ сторонѣ все прочее, мы замѣтимъ только, что Юмъ вовсе не изслѣдовалъ одного пункта, именно: онъ не разъяснилъ post hoc. Ибо что̀ такое post hoc? Воспріятіе, слѣдующее за другимъ. Но вѣдь *всѣ* наши воспріятія слѣдуютъ одно за другимъ, даже и такія, объекты которыхъ существуютъ въ одно и то же время. Слѣдовательно, если post hoc должно быть объективнымъ временнымъ опредѣленіемъ, то не наше воспріятіе производитъ это временное опредѣленіе. Если оно должно имѣть значеніе объективнаго временнаго слѣдованія, независимаго отъ нашего случайнаго воспріятія, то имъ обозначается, что нѣкоторое явленіе по своему моменту позднѣе относительно другаго. Но что̀-же такое значитъ: В позднѣе А, и притомъ—не только въ моемъ воспріятіи, а по своему бытію? Очевидно, это значитъ, что В существуетъ не въ одно время съ А, существуетъ не раньше А, а *только* позднѣе его; В или вовсе не существуетъ, или же существуетъ *послѣ* А; оно не существовало бы, если бы ему не предшествовало А, т. е. оно существуетъ только подъ условіемъ А, или, что̀ тоже, А есть причина В. Слѣдовательно, всмотрѣвшись хорошенько въ дѣло, нужно заключить, что post hoc или вовсе не составляетъ временнаго опредѣленія, и потому ничего не говоритъ о дѣйствительномъ временномъ слѣдованіи явленій, или же, если оно есть

объективное и исключительное временное опредѣленіе, если, слѣдовательно, оно вообще имѣетъ какой-нибудь смыслъ, то имѣетъ этотъ смыслъ только въ силу понятія *причины*. Явленіе, которое, независимо отъ моего воспріятія, позднѣе чѣмъ другое явленіе, которое составляетъ post hoc въ этомъ реальномъ смыслѣ, необходимо обусловлено этимъ другимъ явленіемъ. Опредѣлить моментъ В, значитъ сказать: В можетъ имѣть мѣсто *только въ этотъ* моментъ, т. е. сказать, что В можетъ слѣдовать только за явленіемъ А, что оно есть дѣйствіе А; что оно можетъ предшествовать только С,—что оно есть причина С. Невозможно опредѣлить моментъ какого ни есть бытія иначе, какъ посредствомъ понятія причинности. Слѣдовательно, совершенно обратно, чѣмъ думалъ Юмъ, именно propter hoc есть то, чѣмъ во всѣхъ случаяхъ опредѣляется post hoc. Два воспріятія, слѣдующія другъ за другомъ, не составляютъ никакого временнаго слѣдованія, никакого post hoc: вотъ чего не выяснилъ себѣ Юмъ. Если два явленія слѣдуютъ другъ за другомъ не въ нашемъ только воспріятіи, а и сами по себѣ, то ихъ временное опредѣленіе производится единственно причинностью. (*)

Мы видѣли, что очень легко, но въ то же время совершенно безплодно выводить понятіе пространства изъ воспріятія находящихся одна внѣ другой вещей. Вещи, находящіяся одна внѣ другой, суть вещи въ пространствѣ. Также легко, но и также безплодно выводить понятіе причинности изъ объективнаго временнаго слѣдованія вещей. Объективное временное слѣдованіе есть слѣдованіе, независимое отъ нашего случайнаго воспріятія, т. е. необходимое временное слѣдованіе, которое состоитъ въ причинности. Въ первомъ случаѣ пространство производитъ самое воспріятіе, отъ котораго отвлекаютъ пространство. Во второмъ же причинность производитъ самый опытъ, изъ котораго хотятъ извлечь причинность. Легко конечно извлечь то, что прежде было положено вами, хотя и съ закрытыми глазами. То обстоятельство, что такъ мало было понимаемо основаніе ве-

(*) Ср. *Proleg.*, Th. II. § 27, 28, 29. B. III. S. 229—232.

щей, которыя были подвергаемы такимъ остроумнымъ изслѣдованіямъ, показываетъ, какъ поверхностно былъ извѣстенъ человѣческій разумъ до появленія критическаго философа. Лучшіе мыслители того времени, даже самъ Юмъ, попали въ грубѣйшій логическій кругъ. Этотъ кругъ тяготѣлъ какъ проклятіе на философіи докритическаго времени, и нужна была исполинская сила Канта, чтобы прорвать и уничтожить его.

Понятіе причины опредѣляетъ моментъ явленія. Вообще причинность опредѣляетъ объективное слѣдованіе явленій во времени. Въ этомъ объективномъ временномъ слѣдованіи всякое предшествующее бытіе есть причина послѣдующаго, а всякое послѣдующее обусловливается всѣмъ предшествующимъ бытіемъ. Итакъ объективное временное слѣдованіе всѣхъ явленій образуетъ причинную цѣпь, послѣдующія звенья которой суть необходимыя слѣдствія предъидущихъ. Если мы назовемъ совокупность всѣхъ явленій *міромъ*, то тѣ явленія, которыя имѣютъ мѣсто въ одно и то же время, будутъ составлять нѣкоторое *міровое состояніе*, а различныя міровыя состоянія—*міровое измѣненіе*. Въ этомъ міровомъ измѣненіи каждое состояніе, и каждое относящееся къ нему отдѣльное явленіе имѣетъ свой опредѣленный моментъ, т. е. каждое изъ этихъ міровыхъ состояній есть необходимое дѣйствіе всѣхъ предшествовавшихъ міровыхъ измѣненій, — необходимая причина всѣхъ будущихъ. А такъ какъ въ промежуткѣ между двумя данными моментами всегда находится время, то и міровое измѣненіе, т. е. переходъ изъ одного состоянія въ другое, отличное отъ него состояніе, можетъ происходить только во времени, т. е. этотъ переходъ не можетъ быть внезапнымъ, а долженъ быть *непрерывнымъ*. Или, если мы назовемъ состояніе А причиною непосредственно слѣдующаго за нимъ состоянія В, то переходъ отъ перваго состоянія къ второму будетъ дѣйствіе причины, и мы должны признать, что ни одна причина въ мірѣ не дѣйствуетъ внезапно, а напротивъ всѣ дѣйствуютъ непрерывно.

Такъ какъ причинность опредѣляетъ объективное временное слѣдованіе, то она и имѣетъ значеніе только для такого слѣдованія. Предшествующее (объективно) явленіе есть причина другаго, слѣдующаго за нимъ. Поэтому причина всегда раньше, не-

жели дѣйствіе. Бываетъ такъ, что дѣйствіе связывается съ причиною непосредственно, т. е. безъ замѣтнаго промежутка времени, — но это ничего еще не говоритъ противъ временнаго первенства причины. Если бы причина и дѣйствіе дѣйствительно существовали вмѣстѣ, то и причина могла бы первенствовать по времени надъ дѣйствіемъ, и дѣйствіе—надъ причиною. Но этого никогда не бываетъ въ отношеніи причины и дѣйствія. Свинцовый шаръ дѣлаетъ ямку на мягкой подушкѣ; ядро и ямка существуютъ одновременно; какъ скоро есть шаръ, то за нимъ слѣдуетъ ямка, но за ямкою не слѣдуетъ шаръ. Шаръ есть причина, а ямка—дѣйствіе.

Каждое дѣйствіе предполагаетъ предъидущую дѣйствующую причину. Но эта причина сама есть дѣйствіе предшествующей причины. Слѣдовательно въ основаніи всѣхъ дѣйствій должна лежать такая причина, которая сама не есть дѣйствіе другой причины, слѣдовательно не возникла во времени, а составляетъ пребывающій субстратъ всякаго измѣненія. Эта пребывающая сущность, какъ мы видѣли, есть субстанція. Только субстанція есть причина въ истинномъ смыслѣ слова; она есть дѣйствующая сила, истинный субъектъ дѣйствованія. Дѣйствіе, или дѣятельная причинность есть отличительный признакъ субстанціи. То въ явленіи что можетъ быть представляемо только какъ причина, а не какъ дѣйствіе, только какъ субъектъ дѣйствованія, а не какъ предикатъ его,—и есть субстанція. Здѣсь вторая аналогія опыта ссылается на первую. Всѣ измѣненія, разсматриваемыя въ ихъ послѣднемъ основаніи, суть порожденія субстанціи, изъ которой они происходятъ.

Потому-то Кантъ въ первомъ изданіи критики назвалъ эту вторую аналогію «*основоположеніемъ порожденія*»: «все, что происходитъ, предполагаетъ нѣчто, изъ чего оно необходимо слѣдуетъ». Измѣненіе только тогда есть предметъ возможнаго опыта, т. е. объективное временное слѣдованіе различныхъ состояній, когда оно совершается по закону причинности, и потому Кантъ во второмъ изданіи критики назвалъ эту аналогію опыта «*основоположеніемъ временнаго слѣдованія по закону причинности: всѣ измѣненія происходятъ по закону связи причины и дѣйствія*».

Такъ какъ каждое явленіе предполагаетъ другое, за которымъ оно необходимо слѣдуетъ, то на поприщѣ опыта никогда нельзя дойти до первой причины, слѣдовательно сама субстанція можетъ быть познаваема только въ ея дѣйствіяхъ.

3) Сосуществованіе по закону взаимодѣйствія.

Если бы не было субстанціи, т. е. не существовало бы ничего постояннаго въ явленіяхъ, то было бы невозможно опредѣлять какое бы ни было временное отношеніе явленій, и никакая перемѣна вещей не могла бы быть дознана на опытѣ. Вещи мѣняются, т. е. онѣ *существуютъ не всегда*, а приходятъ и уходятъ. Слѣдовательно должно существовать нѣчто такое, что существуетъ всегда, въ сравненіи съ чѣмъ все другое мѣняется. Явленіе приходитъ,—это значитъ оно соединяется съ субстанціею, существуетъ одновременно съ постояннымъ бытіемъ; явленіе проходитъ,— это значитъ оно уже не существуетъ одновременно съ этимъ бытіемъ. Явленія мѣняются,—значитъ поэтому: они соединяются съ субстанціею въ различные моменты, слѣдовательно сами они имѣютъ мѣсто въ различныя времена или слѣдуютъ другъ за другомъ. Мы видѣли, что субстанція есть условіе для объективнаго опредѣленія временныхъ различій единовременности и преемственности: въ этомъ состояла первая аналогія опыта. Мы видѣли, что причинность есть условіе для объективнаго опредѣленія послѣдовательности (post hoc), преемственности явленій: въ этомъ состояла вторая аналогія опыта. Какое же условіе необходимо для объективнаго опредѣленія сосуществованія (одновременности) явленій? Это должна указать третья аналогія.

Явленія находятся вмѣстѣ, т. е. существуютъ въ одно и тоже время. Наши воспріятія слѣдуютъ одно за другимъ, они преемственны. Какимъ же, слѣдовательно, образомъ при этомъ временномъ слѣдованіи нашихъ воспріятій, можетъ быть дознано на опытѣ *сосуществованіе* явленій? Вотъ точка, въ которой заключается задача. Если я воспринимаю различныя вещи, и въ каждый моментъ моего воспріятія могу одинаково помѣстить ту или дру-

гую вещь, то ясно, что эти явленія не слѣдуютъ одно за другимъ, что они не имѣютъ опредѣленнаго временнаго слѣдованія. Каждое изъ нихъ можетъ быть какъ раньше, такъ и позднѣе другаго. Но этимъ еще не сказано, что они существуютъ *въ одно и тоже время*, и еще менѣе сказано, что они существуютъ вмѣстѣ *необходимо*. При какомъ же условіи сосуществованіе явленій дѣлается объективнымъ? Оно дѣлается объективнымъ тогда, когда моментъ явленій опредѣляется не нашимъ воспріятіемъ, а самими явленіями. Единственная возможность опредѣлить моментъ явленія есть причинность. Одно явленіе предполагаетъ другое во времени, это значитъ оно есть дѣйствіе этого другаго явленія, это другое явленіе есть его причина. Если теперь различныя явленія взаимно предполагаютъ себя по времени, то ни одно изъ нихъ не можетъ быть ни раньше, ни позднѣе другаго, т. е. эти явленія необходимо существуютъ въ одинъ и тотъ же моментъ: они существуютъ *вмѣстѣ* (одновременно). Слѣдовательно сосуществованіе вещей опредѣляется или дѣлается объективнымъ посредствомъ взаимной причинности, посредствомъ понятія *взаимодѣйствія* или *общности*. Это понятіе регулируетъ наше воспріятіе, которое въ такомъ случаѣ уже не перебѣгаетъ, слѣдуя случайному ходу аппрегенсіи, отъ a къ b, а отъ b къ a, а необходимо переходитъ отъ a къ b, а отъ b также необходимо возвращается къ a. Здѣсь каждое изъ двухъ явленій воспринимается какъ prius и какъ posterius другаго, т. е. оба приходятся въ одинъ и тотъ же моментъ. Каждое изъ нихъ есть причина, потому что необходимо предшествуетъ другому. Какъ причина, явленіе есть субстанція. Какъ предметы внѣшняго воспріятія, эти субстанціи находятся въ пространствѣ. Если воспріятія субстанцій должны съ необходимостью взаимно слѣдовать одно за другимъ, то субстанціи не могутъ быть вполнѣ изолированными, раздѣленными пустымъ пространствомъ; онѣ должны имѣть пространственную связь, составлять *цѣлое*, котораго они образуютъ части. Цѣлое, котораго части существуютъ вмѣстѣ по времени, есть сложное явленіе, compositum reale въ самомъ обширномъ смыслѣ, и воспріятіе его возможно единственно чрезъ понятіе взаимодѣйствія.

Слѣдовательно временное отношеніе вещей, насколько онѣ

существуютъ вмѣстѣ, можетъ быть познаваемо на опытѣ только посредствомъ этого понятія. Поэтому *основоположеніе общенія* таково: «*всѣ субстанціи, насколько онѣ существуютъ одновременно, состоятъ въ сплошномъ общеніи (т. е. взаимодѣйствіи) между собою.*»

Вотъ три аналогіи опыта. Нѣтъ опыта, если объектомъ его не служитъ временное отношеніе вещей. Тò не объектъ опыта, чтò не можетъ быть опредѣлено объективно. Это опредѣленіе дается понятіями субстанціи, причинности, общенія. Субстанція опредѣляетъ постоянное бытіе, и чрезъ это дѣлаетъ познаваемою *перемѣну*. Причинность опредѣляетъ необходимое временное слѣдованіе, и чрезъ это дѣлаетъ познаваемымъ *измѣненіе*, общеніе опредѣляетъ реальное сосуществованіе во времени, и чрезъ это дѣлаетъ познаваемымъ сложное *цѣлое*, связь явленій въ пространствѣ. Совокупивши все вмѣстѣ, мы увидимъ, что именно причинная связь явленій есть тò, чтò опредѣляетъ ихъ временное отношеніе, и дѣлаетъ ихъ объективными для возможнаго опыта. Но это причинное отношеніе бываетъ трехъ родовъ: явленія суть или состоянія (опредѣленія) субстанціи, или слѣдствія причины, или части (члены) цѣлаго. Отношеніе ихъ въ первомъ случаѣ мы называемъ ингеренціею, во второмъ—консеквенціею, въ третьемъ композиціею. (*)

VI. *Постулаты эмпирическаго мышленія* (**).

возможность. дѣйствительность. необходимость.

Всѣ развитыя нами основоположенія почерпнуты изъ условій возможнаго опыта. Вся сила ихъ заключается въ томъ, что съ отрицаніемъ ихъ уничтожается возможность всякаго опыта. Съ этой точки зрѣнія *возможность* вещей понимается вообще совершенно иначе, чѣмъ въ философіи докритическаго времени. А

(*) Тамъ же S. 215.
(**) Тамъ же S. 217—232.

вмѣстѣ съ возможностью, понимается иначе и дѣйствительность и необходимость. Ясно, что условія возможнаго опыта суть вмѣстѣ условія и всѣхъ предметовъ возможнаго опыта; но въ чемъ же состоятъ условія, при которыхъ вообще нѣчто бываетъ возможнымъ, дѣйствительнымъ, необходимымъ? Если эти условія можно вывести a priori, то они составятъ основоположенія, регулирующія модальность нашихъ познавательныхъ сужденій, слѣдовательно составятъ *основоположенія модальности*, дающія руководящую нить, по которой мы должны судить о возможности, дѣйствительности и необходимости вещей, по которой наше познавательное сужденіе должно быть проблематическимъ, ассерторическимъ или аподиктическимъ.

Кантъ уже задолго до своей критики понялъ, что положенія существованія всегда суть синтетическія сужденія, что, другими словами, существованіе не есть логическій признакъ, который можно найти при разчлененіи понятія. Этотъ выводъ убиваетъ въ самой основѣ всякую онтологію, потому что уничтожаетъ возможность заключенія отъ понятія вещи къ ея бытію. Что̀ справедливо относительно дѣйствительнаго бытія, то̀ справедливо и относительно возможнаго и необходимаго бытія; ибо возможно то, что можетъ быть дѣйствительнымъ; а необходимо то, что должно быть дѣйствительнымъ. Но бытіе вообще не есть логическій признакъ; оно никогда не содержится въ понятіи вещи, и потому не можетъ быть дознано посредствомъ анализа, или найдено логическимъ путемъ. Въ этомъ-то и заключалась ошибка догматическихъ метафизиковъ. Они думали открыть возможность вещи въ ея понятіи, увидѣть изъ одного понятія, возможна ли она или нѣтъ. Если бы возможность была такимъ признакомъ понятія, то этотъ признакъ, какъ и всякій другой, можно было бы отвлекать отъ понятія, и понятіе вещи должно бы было быть инымъ, когда въ него входитъ признакъ бытія, и инымъ, когда въ немъ этого признака нѣтъ. Но очевидно, на дѣлѣ такъ не бываетъ. Существуетъ ли, или не существуетъ пирамида, въ понятіи ея не происходитъ ни малѣйшаго измѣненія, признаки этого понятія остаются совершенно тѣ же, и существованіе какъ не умножаетъ ихъ, такъ и не дѣлаетъ имъ никакаго ущерба. Слѣ-

довательно бытіе вообще не есть такой признакъ, присовокупленіе котораго расширяетъ понятіе вещи; въ самомъ представленіи вещи не происходитъ никакого измѣненія, а происходитъ оно только въ способѣ, какъ это представленіе дано въ насъ. Оно можетъ быть дано намъ или какъ простое представленіе, или же какъ предметъ нашего опыта. Послѣдній случай рѣшаетъ бытіе его. Слѣдовательно бытіе и модальность вообще есть ничто иное, какъ отношеніе какого-нибудь представленія къ нашей познавательной способности.

Бытіе можетъ быть дано намъ только посредствомъ опыта, а никакъ не посредствомъ одного разума, или одного воображенія. Это Кантъ зналъ уже тогда, когда онъ выставилъ единственно возможный аргументъ для доказательства бытія Божія. Критерій бытія есть никакъ не логическій, а совершенно эмпирическій. Но эмпирическій критерій заключается въ нашей познавательной способности, слѣдовательно и бытіе есть ничто иное, какъ отношеніе представленія къ нашему познанію.

Начало противорѣчія, этотъ обычный критерій возможности, ровно ничего не рѣшаетъ о возможномъ бытіи. Оно говоритъ: возможно то, что не противорѣчитъ самому себѣ; возможно понятіе, признаки котораго не уничтожаютъ себя взаимно, которое не есть вмѣстѣ и А и не А. Правда, что такое противорѣчіе немыслимо; но оно очень возможно, какъ показываютъ это отрицательныя величины въ математикѣ, движенія и измѣненія въ природѣ. Съ другой стороны можетъ существовать представленіе такого рода, что признаки его не противорѣчатъ самимъ себѣ, а представленіе все таки невозможно. Въ понятіи пространства, ограниченнаго двумя прямыми линіями, нѣтъ ничего, чтобы противорѣчило себѣ логически. Въ *понятіи* прямой линіи не заключается того, что она можетъ пересѣчь другую прямую линію только въ *одной* точкѣ. Эта невозможность заключается въ воззрѣніи. Слѣдовательно можетъ быть нѣчто немыслимое и въ тоже время возможное, мыслимое и въ тоже время невозможное. Иное дѣло мыслимость, иное возможность.

Итакъ, относительно бытія дѣло рѣшается не *понятіемъ* вещи, а

только опытомъ. А такъ какъ условія опыта уже установлены, то значитъ даны и критеріи модальности.

Возможно то, что можетъ быть узнано на опытѣ, т. е. что согласно съ условіями опыта. Дѣйствительно то, что дознается на опытѣ, т. е. что дано какъ предметъ опыта, слѣдовательно какъ воспринятый объектъ или эмпирическое воззрѣніе. Необходимо то, что неизбѣжно долженъ показать опытъ. Но каждое явленіе должно являться на опытѣ, какъ *дѣйствіе* другаго явленія, потому что въ противномъ случаѣ оно не могло бы явиться въ опредѣленный моментъ, слѣдовательно вообще не могло бы явиться. Слѣдовательно необходима причинность вещей. Я могу воспринимать явленія не иначе, какъ въ извѣстномъ временномъ слѣдованіи, а это слѣдованіе я могу найти на опытѣ не иначе, какъ въ силу причинности, слѣдовательно причинность есть единственная форма необходимаго опыта.

Когда математикъ говоритъ: проведи прямую линію a b, то это не есть какое нибудь положеніе, требующее доказательства, а есть требованіе представить въ воззрѣніи данное понятіе,— есть *постулятъ* воззрѣнія. Совершенно въ такомъ же смыслѣ основоположенія модальности требуютъ, чтобы бытіе понятій было дознаваемо на опытѣ и обсуждаемо съ точки зрѣнія опыта; они требуютъ опыта, какъ условія этого бытія, требуютъ не простаго, а опытнаго или эмпирическаго мышленія. Вотъ почему Кантъ называетъ ихъ «постулятами эмпирическаго мышленія»: 1) что согласно съ формальными условіями опыта (по воззрѣнію и по понятіямъ), то *возможно*; 2) что связано съ матеріяльными условіями опыта (ощущенія), то *дѣйствительно*; 3) то, чего связь съ дѣйствительнымъ опредѣляется по всеобщимъ условіямъ опыта, то (существуетъ) необходимо. (*)

Законъ необходимости составляетъ одно и тоже съ закономъ причинности. Здѣсь постуляты эмпирическаго мышленія совпадаютъ съ аналогіями опыта. Основоположеніе причинности говоритъ:

(*) Тамъ же, S. 217 № 4.

каждое явленіе есть дѣйствіе другаго явленія, за которымъ оно необходимо слѣдуетъ. Основоположеніе необходимости говоритъ: необходимо тò, чтò мы узнаемъ на опытѣ, какъ дѣйствіе. Если же каждое бытіе есть дѣйствіе другаго, то нѣтъ ничего, чтобы дѣлалось безъ причины, нѣтъ никакой нечаянности, *никакого случая*. Если каждое явленіе должно быть познаваемо на опытѣ, какъ дѣйствіе другаго, то всякая необходимость въ мірѣ есть условная, или гипотетическая,—нѣтъ необходимости абсолютной, безусловной, ирраціональной въ смыслѣ опыта, а напротивъ всякая необходимость изъясняется изъ естественныхъ причинъ, которыя въ свою очередь сами должны быть изъясняемы, какъ дѣйствія другихъ причинъ. Гипотетическая необходимость совершенно понятна; нѣтъ никакой непонятной, въ этомъ смыслѣ слѣпой необходимости, *никакого рока* въ природѣ вещей. Законъ причинности исключаетъ случай, а законъ необходимости исключаетъ фатумъ.

VII. *Итогъ основоположеній.*

Приведемъ теперь ученіе объ основоположеніяхъ въ самую краткую формулу. Два первыя основоположенія опредѣляли вещи, какъ *величины*; поэтому они были *математическія*. Два послѣднія,—аналогіи и постуляты опыта,—опредѣляютъ *бытіе* вещей: аналогіи по отношенію явленій между собою, и по силѣ, связывающей явленія другъ съ другомъ; постуляты — по отношенію явленій къ нашей познавательной способности. И тѣ и другіе поэтому суть *динамическіе*.

Оба математическія основоположенія образуютъ вмѣстѣ законъ *непрерывности*: оба динамическія — законъ *причинности или необходимости*. Слѣдовательно всѣ основоположенія въ своемъ итогѣ сводятся къ такой формулѣ: *всѣ предметы возможнаго опыта суть по своей формѣ непрерывныя величины, а по своему бытію необходимыя дѣйствія.*

Каждое основоположеніе признаетъ за невозможное то, что ему противорѣчитъ. Это отрицательное выраженіе составляетъ естественный, само собою понятный выводъ. Законъ непрерывности, выраженный отрицательно, говоритъ: *нѣтъ скачковъ въ*

природѣ, non datur saltus; законъ причинности и необходимости, въ своемъ отрицательномъ выраженіи, говоритъ: въ природѣ нѣтъ ни отсутствія необходимости, ни слѣпой необходимости,—*ни случая, ни судьбы*,—non datur casus, non datur fatum. Изъ непрерывности экстенсивныхъ величинъ слѣдуетъ *невозможность атомовъ*; а изъ непрерывности интенсивныхъ величинъ слѣдуетъ *невозможность пустаго пространства*: non datur hiatus. (*)

VIII. *Итогъ аналитики. Идеализмъ и реализмъ.*

Этими основоположеніями обнимается все, что можетъ утверждать трансцендентальная способность сужденія относительно предметовъ возможнаго опыта (явленій). Она не въ состояніи была бы ничего сказать о нихъ, если бы не было возможно посредствомъ схемъ подвести явленія подъ чистыя понятія. Но мы видѣли, что схемы суть временныя опредѣленія, а само время—форма нашего воззрѣнія, имѣющая значеніе только для бытія, подлежащаго воззрѣнію. Слѣдовательно только временныя опредѣленія дѣлаютъ понятія приложимыми. Только понятія дѣлаютъ временныя опредѣленія объективными. Безъ понятій временныя опредѣленія явленій *никогда* не могли бы сдѣлаться объективными, безъ временныхъ опредѣленій понятія не могли бы ничего сдѣлать объективнымъ. Безъ временнаго опредѣленія, т. е. безъ воззрѣнія, взятыя сами по себѣ, понятія пусты: они связываютъ, а что связываютъ?—неизвѣстно.

Поэтому ясно, что временное опредѣленіе, дѣлая возможнымъ употребленіе категорій, вмѣстѣ съ тѣмъ ограничиваетъ, или, какъ говоритъ Кантъ, съуживаетъ это употребленіе. Понятія могутъ теперь быть прилагаемы ко *всѣмъ* явленіямъ, потому что всѣ явленія находятся во времени. Но за то они могутъ быть прилагаемы *только* къ явленіямъ, потому что кромѣ явленій нѣтъ ничего во времени. Понятія или не связываютъ ничего, или же

(*) Тамъ же. S. 227—228.

связываютъ явленія, и притомъ только явленія. Они дѣлаютъ возможнымъ познаніе явленій, но за то только это познаніе. Если мы назовемъ познаніе явленій опытомъ, въ самомъ обширномъ смыслѣ слова, то мы можемъ сказать, что функція чистыхъ понятій состоитъ въ томъ, чтобы *дѣлать опытъ*, и что кромѣ этой функціи, они не имѣютъ никакой другой. *Не они производятся опытомъ, а напротивъ они-то и производятъ опытъ, но за то и не могутъ произвести никакого иного познанія, кромѣ опыта.* Въ этомъ положеніи передъ нами весь итогъ трансцендентальной аналитики. И нигдѣ разница между критическимъ философомъ и догматическимъ не бросается въ глаза такъ ярко, какъ въ этомъ мѣстѣ. Эта-то яркость вѣроятно и ослѣпила людей и на нѣкоторое время спутала ихъ мысли относительно различія между критическою и догматическою философіею. Такъ какъ они не могли понять изслѣдованія, то они и бросились только на результатъ. А результатъ имѣетъ двѣ стороны.

Съ одной стороны онъ говоритъ: всякое человѣческое познаніе есть только *опытъ*. Не утверждали ли того же самаго и до Канта англійскіе опытные философы, начиная съ Бакона? Чѣмъ же, слѣдовательно, отличается Кантъ отъ Бакона, Локка и Юма? Очевидно, что онъ совершенно согласенъ съ ними въ своемъ результатѣ, и только сдѣлалъ путь къ нему для себя болѣе труднымъ, а для другихъ болѣе темнымъ? Опытъ Локка о человѣческомъ разумѣ проще приводитъ къ цѣли и удобнѣе читается, нежели «*Критика чистаго разума*»!

Съ другой стороны результатъ таковъ: всякое человѣческое познаніе возможно только посредствомъ *чистыхъ понятій*, которыя не почерпаются ни изъ какого опыта. Не утверждали ли того же самаго и прежде Канта догматическіе метафизики, начиная съ Декарта? Чѣмъ же слѣдовательно отличается Кантъ отъ Декарта, Спинозы и Лейбница? И именно послѣ Лейбница критика чистаго разума совершенно излишня. Такимъ образомъ критическій философъ для однихъ кажется реалистомъ,—а для другихъ—идеалистомъ стараго закала.

На самомъ же дѣлѣ результатъ критики не такъ двусмысленъ: оба указанныя положенія не противорѣчатъ одно другому, а на-

противъ соединяются въ строго согласное сужденіе: *всякое человѣческое познаніе есть только опытъ; и этотъ опытъ возможенъ только посредствомъ чистыхъ понятій.* Первая половина этого положенія реалистическая, вторая идеалистическая. Соединяя одно съ другимъ, можно сказать, что кантовская философія разрѣшаетъ противорѣчіе двухъ указанныхъ направленій и составляетъ идеальный реализмъ; впрочемъ лучше избѣгать даже видимости такого синкретистическаго способа представленія, котораго на самомъ дѣлѣ критическая философія чуждается едва ли не больше, чѣмъ всякая другая. Вѣрнѣе будетъ, если мы скажемъ, что Кантъ въ результатѣ своей критики *опровергъ* оба прежнія направленія, и притомъ опровергъ навсегда. Въ противоположность обоимъ направленіямъ, догматически предполагающимъ познаваемость вещей, онъ есть критическій философъ, опредѣляющій эту познаваемость.

IX. *Критика, какъ идеализмъ. Кантъ и Бэрклей.*

Если уже нужно, чтобы Кантъ былъ однимъ изъ двухъ, идеалистомъ или реалистомъ, то различія обоихъ направленій нужно искать въ ихъ различныхъ взглядахъ не на формы познанія, а на *объекты познанія.* Что касается познавательныхъ формъ, то Кантъ опредѣлилъ ихъ какъ чувственность и разсудокъ. Могло бы показаться, что Кантъ первымъ опредѣленіемъ сходится съ сенсуалистами, а вторымъ съ идеалистами. Но трансцендентальная эстетика отдѣляетъ его отъ тѣхъ и другихъ. И найдется столько же основаній называть его какъ однимъ изъ этихъ именъ, такъ и другимъ. Вообще въ разсужденіи познавательныхъ формъ эта противоположность не обнаруживается чисто и безъ примѣси.

Объекты познанія суть одно изъ двухъ: или вещи, внѣ насъ находящіяся, — я разумѣю реальныя вещи (res), или же только представленія, существующія въ насъ (ideae). Назовемъ первый взглядъ реализмомъ, а второй — идеализмомъ, и теперь предложимъ Канту вопросъ: что-такое по его ученію познаваемые

объекты? Что-такое суть единственно возможные объекты нашего познанія : res или ideae? Кантъ потому опредѣлилъ познаніе, какъ опытъ, что единственно возможные объекты его суть явленія. Но явленія ощущаются посредствомъ нашихъ воспріятій, представляются посредствомъ нашего воззрѣнія, связываются посредствомъ нашего воображенія, дѣлаются объективными посредствомъ нашего разсудка и его понятій. Въ явленіяхъ нѣтъ ничего такого, что не было бы субъективнымъ. Они вполнѣ суть ни что иное, какъ наши *представленія*, и ничѣмъ инымъ быть не могутъ. Совершенно непонятно, какимъ образомъ вещь, существующая внѣ нашей представительной способности, *вещь въ себѣ*,—можетъ войти со всѣми своими свойствами въ нашу представительную способность и сдѣлаться представленіемъ. Если же нѣтъ представленія о вещи, то какимъ образомъ можетъ быть познаніе о ней?

Отсюда само собою слѣдуетъ, что единственно возможные объекты познанія не могутъ быть ничѣмъ инымъ, кромѣ нашихъ представленій. Этотъ взглядъ лежитъ въ основаніи критики чистаго разума, и въ первоначальномъ своемъ видѣ она была написана совершенно въ этомъ духѣ. Въ этомъ смыслѣ она имѣетъ *вполнѣ идеалистическій* характеръ. Вся познавательная задача опирается на этомъ твердомъ базисѣ. Если объекты всякаго возможнаго познанія суть только явленія, т. е. представленія въ насъ, и слѣдовательно совершенно субъективны, то какимъ образомъ возможно о нихъ познаніе, которое должно быть все общимъ и необходимымъ,—какимъ образомъ возможенъ о нихъ опытъ, который долженъ быть объективнымъ? Вотъ вопросъ критики: въ *этомъ-то* вопросѣ и заключается новизна и трудность изслѣдованія. И Бэрклей также зналъ, что наши объекты суть только представленія, но онъ не имѣлъ никакого чаянія о томъ, какъ изъ такихъ объектовъ можетъ произойти когда нибудь познаніе; вотъ почему ученіе его подпало скептицизму Юма. Слѣдовательно не должно смѣшивать Канта съ Бэрклеемъ, какъ сдѣлалъ это Гарве съ своей извѣстной рецензіи на «*Критику*». Конечно Кантъ сходится съ Бэрклеемъ въ томъ, что и у него нѣтъ никакихъ объектовъ познанія, кромѣ *представленій*; но онъ отличается отъ

Бэрклея въ томъ, что онъ открылъ *всеобщія* и *необходимыя* представленія, которыя сами не суть объекты, но производятъ объекты:—открылъ необходимыя формы представленій какъ чувственности, такъ и разсудка. И въ этомъ-то открытіи и состоитъ «*Критика чистаго разума*».

Чтобы яснѣе выставить свое отличіе отъ Бэрклея, Кантъ могъ бы только еще настойчивѣе обозначить критическій характеръ своихъ изслѣдованій, но никакъ не долженъ былъ ослаблять ихъ идеалистическій характеръ. Въ этомъ-то ослабленіи и заключалось то уклоненіе отъ прямаго пути, въ которое онъ вдался во второмъ изданіи критики. Кантъ помѣстилъ въ немъ, въ видѣ эпизодическаго прибавленія къ постулятамъ эмпирическаго мышленія, то «*опроверженіе идеализма*», которое было направлено непосредственно противъ Бэрклея. Вся аргументація сводилась къ тому, что только бытіе вещей внѣ насъ дѣлаетъ для насъ возможнымъ воспріятіе насъ самихъ. Какъ будто бы по духу критики вещи внѣ насъ могли быть чѣмъ нибудь инымъ, кромѣ вещей въ пространствѣ; какъ будто бы пространство не есть ничто иное, какъ наше представленіе, а слѣдовательно и вещи внѣ насъ не суть ничто иное, какъ наши пространственныя представленія! Это не опроверженіе Бэрклея, а грубое отрицаніе идеализма, въ которомъ Кантъ непонятнымъ образомъ отказался отъ своего собственнаго ученія. (*)

(*) Ср. тамъ же S. 222—226.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

ПЕРЕХОДЪ КЪ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ДІАЛЕКТИКѢ.

Понятіе о предѣлахъ чистаго разсудка. Различеніе явленій и вещей въ себѣ.

Амфиболія рефлексивныхъ понятій: Кантъ и Лейбницъ.

Положительная задача критики рѣшена. Фактъ математики и естественной науки (опыта) объясненъ. Представлены условія, при которыхъ имѣетъ мѣсто познаніе въ смыслѣ критики,—именно познаніе синтетическое и вмѣстѣ съ тѣмъ всеобщее и необходимое, однимъ словомъ познаніе метафизическое. Но условія, дѣлающія возможнымъ и объясняющія это познаніе, въ то же время ограничиваютъ его одною опредѣленною областью. Какъ единственно возможные объекты познанія, они допускаютъ явленія, которыя суть ничто иное, какъ наши представленія. Существуетъ всеобщее и необходимое познаніе явленій, — но *только* однихъ явленій. Если всякое познаніе, имѣющее характеръ строгой всеобщности и необходимости, мы назовемъ метафизическимъ, то положительный выводъ критики будетъ таковъ: *существуетъ метафизика явленій*. Если всякое познаніе, котораго объекты суть явленія или чувственныя вещи, мы назовемъ эмпирическимъ, то тотъ же результатъ говоритъ: *существуетъ только опытъ*.

Къ этому положительному результату непосредственно примыкаетъ отрицательный, который и выдвигается теперь на передній планъ критики. Если возможно *только* познаніе явленій, то само собою понятно, что *не* возможно познаніе такихъ предметовъ, которые *не* являются, которые исключаютъ изъ себя наше возрѣніе и представленіе. Источникъ явленій есть наша чувственность. Что не чувственно, то никогда не можетъ явиться намъ, и на оборотъ. Если трансцендентальная аналитика доказала возможность познанія чувственныхъ вещей, то теперь задачею критики будетъ опровергнуть возможность познанія нечувственныхъ вещей. Рѣшеніе этой задачи принадлежитъ трансцендентальной діалектикѣ.

1. *Отрицательная задача критики. Невозможность познанія сверхчувственнаго.*

Въ сущности, это опроверженіе уже заключается въ результатѣ аналитики, какъ непосредственное его слѣдствіе, такъ что не нужно было бы такихъ трудныхъ и обширныхъ изслѣдованій, какія предстоятъ намъ, еслибы не требовалось доказать ничего инаго, кромѣ невозможности такого познанія. Уже и теперь совершенно ясно, что человѣческій умъ, по природѣ своихъ познавательныхъ способностей, никогда не можетъ имѣть права на познавательные объекты внѣ сферы своей чувственности. Но именно это соображеніе, не представляющее ни новизны, ни трудности, вынуждаетъ критику задать себѣ вопросъ, который *она* менѣе всего можетъ оставить нерѣшеннымъ. Установляя фактъ познанія, критика нашла между существующими науками и метафизику сверхчувственнаго, которая свидѣтельствовала въ пользу синтетическихъ сужденій a priori. Слѣдовательно эта наука существуетъ, хотя ея невозможность уже очевидна. Со стороны права она не должна существовать, но факта ея существованія, независимо отъ ея правомѣрности, оспоривать нельзя, въ особенности критикѣ, которая сама признала этотъ фактъ. Слѣдовательно прежде, чѣмъ доказывать неправомѣрность этого факта, нужно объяснить его. Мы должны отличать фактическую возможность отъ юридической; довольно часто встрѣчаются на свѣтѣ случаи, гдѣ они взаимно исключаютъ себя. Математика и опытъ имѣютъ на своей сторонѣ и ту и другую возможность, а метафизика только первую. Въ такомъ случаѣ нужно конечно сперва объяснить возможность въ фактическомъ смыслѣ, прежде чѣмъ доказывать невозможность въ юридическомъ. Не много нужно для того, чтобы отрицать познаніе сверхчувственнаго; для этого міру не нуженъ былъ Кантъ; и прежде его много находилось людей, которые доводили это отрицаніе до крайнихъ его предѣловъ. Наука сверхчувственнаго была отрицаема въ такой степени, что не было уже никого, кто могъ бы отыскать даже тотъ ложный путь, на которомъ она нѣкогда состоялась. И дѣйствительно самая большая трудность состоитъ въ открытіи этого пути. Вотъ задача, которая предстоитъ теперь критикѣ: *Какимъ образомъ познаніе нечувственныхъ вещей возможно, какъ простой фактъ, когда оно невозможно, какъ фактъ правомѣрный?* Правомѣрный фактъ предполагаетъ, что его *должно* выполнить; простой фактъ предполагаетъ, что его *можно* выполнить. Гдѣ же теперь находится въ человѣческомъ разумѣ эта возможность въ отношеніи къ метафизикѣ, которую выполняли столь многія философскія системы? Если для этого не найдется правомѣрной, или дѣйствительной познавательной способности, то нужно предположить, что эта наука порождена была злоупотребленіемъ какой-либо изъ нашихъ способностей. Но какая же способность человѣческаго разума подверглась такому злоупотребленію? Въ чемъ состояло самое злоупотребленіе? Такъ какъ невозможно, чтобы оно было намѣренно со стороны человѣческаго разума, то здѣсь конечно играла роль ошибка, которую нельзя приписать одному случаю. Наука никогда не замышляла обмана, даже когда она заблуждалась; если же она заблуждается въ самомъ основаніи, то нужно предположить, что она *опиралась* на ошибку, но на *какую*? Здѣсь представляется цѣлый рядъ вопросовъ, на которые нужно отвѣтить прежде, чѣмъ трансцендентальная діалектика займется собственно ей принадлежащимъ дѣломъ.

II. *Представленіе нечувственныхъ вещей. Ноумены и феномены.*

Итакъ, объяснить возможность метафизики, какъ познанія не чувственныхъ вещей, въ такой же степени трудно, въ какой легко видѣть и понимать ея невозможность. Въ этомъ критическомъ положеніи находится Кантъ послѣ всего, что рѣшилъ онъ въ изслѣдованіяхъ своей аналитики. Дознано, что въ человѣческомъ разумѣ нѣтъ никакого объекта, и никакой способности для познанія сверхчувственнаго. И вотъ теперь спрашивается: какимъ же образомъ человѣческій разумъ могъ хотя посредствомъ заблужденія дойти когда нибудь до такой науки, какъ метафизика сверхчувственнаго; какимъ образомъ возможны были хотя тѣнь и миражъ тѣхъ вещей, которыя лежатъ совершенно внѣ горизонта нашего разума?

Ясно, что въ природѣ нашего разума должна существовать возможность какимъ нибудь образомъ представлять нечувственныя вещи, потому что иначе невозможна была бы самая *видимость* относящейся къ нимъ науки. Гдѣ имѣетъ мѣсто познаніе, все равно о какихъ бы предметахъ и по какому бы праву оно ни существовало, тамъ непремѣнно должно предварительно существовать представленіе возможныхъ его объектовъ. Но представленіе нечувственныхъ вещей невозможно посредствомъ воззрѣнія, такъ какъ наше воззрѣніе по формѣ и содержанію имѣетъ чувственную природу. Содержаніе его составляетъ ощущеніе, а форму—пространство и время. Поэтому нечувственныя вещи никакъ не могутъ быть воспринимаемы посредствомъ воззрѣнія, а могутъ быть только *мыслимы*. Представленіе ихъ, будетъ ли оно утверждаться или отрицаться, возможно только посредствомъ чистаго разсудка. Еслибы человѣческій разумъ былъ совершенно чувственъ, то въ него никогда не могло бы войти представленіе нечувственнаго предмета, и наука о такихъ вещахъ была бы невозможна не только по юридическимъ, но и по естественнымъ основаніямъ. Но мы имѣемъ въ чистомъ разсудкѣ познавательную способность, совершенно независимую отъ чувственности,—способность чистыхъ понятій, о которыхъ сама критика объявила, что онѣ отнюдь не проистекаютъ изъ воззрѣнія. Каждое понятіе требуетъ предмета, которому оно соотвѣтствуетъ или который оно представляетъ. Ни одно изъ чистыхъ понятій не представляетъ чувственной вещи. Если же оно однакоже должно представлять что нибудь опредѣленное, или имѣть объектъ, то этимъ объектомъ можетъ быть только нѣкоторая *нечувственная* вещь. И такимъ образомъ найдено представленіе, которое требуется, какъ первое условіе для науки о сверхчувственномъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ ясна и та способность, которая одна въ состояніи произвести такое представленіе. Нечувственныя вещи со стороны человѣческаго разума не подлежатъ воззрѣнію, а суть только *мыслимы* или постигаемы; онѣ суть не чувственные, а только разсудочные объекты, или разсудочныя существа. Слѣдовательно мы можемъ раздѣлить наши представленія на такія, которыя суть явленія—предметы воззрѣнія, и на такія, которыя составляютъ только разсудочныя существа или постигаемыя вещи. По примѣру древнихъ первыя можно назвать *феноменами*, а послѣднія — *ноуменами*. Если мы представляемъ вещь не такъ, какъ она является посредствомъ нашихъ чувствъ, не такъ, слѣдовательно, какъ она отражается въ насъ, а такъ, какъ она существуетъ *сама въ себѣ*, то такое представленіе, если оно вообще возможно, можетъ быть совершаемо только посредствомъ чистаго разсудка. Вещи, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ, не могутъ быть чувственно представляемы, а могутъ быть только мыслимы. Вещи сами въ себѣ суть только разсудочные объекты или ноумены, и наоборотъ. Поэтому различеніе нашихъ представленій на феномены и ноумены тожественно съ различеніемъ ихъ на явленія и на вещи въ себѣ.

Если, слѣдовательно, вообще должно быть возможно познаніе сверхчувственнаго, то необходимо должны существовать представленія, которыя суть ноумены или вещи въ себѣ. Эти представленія могутъ существовать только посредствомъ чистаго разсудка, изслѣдованіемъ и объясненіемъ котораго занималась аналитика. Слѣдовательно послѣднимъ дѣломъ аналитики будетъ опредѣленіе понятія вещи въ себѣ. Она опредѣлитъ именно, что значитъ это понятіе и какъ оно происходитъ. Діалектикѣ предостав

ляется показать далѣе, какимъ образомъ изъ этого разсудочнаго понятія возникаетъ не имѣющая права на существованіе наука, такъ называемая онтологія, и опровергнуть эту науку, разоблачивъ ея основныя ошибки.

III. *Различіе между вещью въ себѣ и явленіемъ* (*).

Что́-же такое ноуменъ, что́ значитъ вещь въ себѣ, чѣмъ отличается она отъ явленія? Нужно замѣтить, что Кантъ въ первомъ изданіи своей «*Критики*» поставилъ и разрѣшилъ этотъ вопросъ гораздо основательнѣе, нежели въ слѣдующихъ изданіяхъ. Различеніе вещей на феномены и ноумены началось не съ критической философіи; его употребляли и древніе и новые философы; поэтому важно знать, въ какомъ смыслѣ Кантъ различаетъ ихъ между собою.

1) Вещь въ себѣ, какъ представленіе (Лейбницъ).

Могло бы именно показаться, что въ обоихъ случаяхъ представляется *одинъ и тотъ же* объектъ. Какъ феноменъ, предметъ представляется нашими чувствами, а какъ ноуменъ—нашимъ разсудкомъ. Чувственность представляетъ предметъ, какъ онъ является (намъ); разсудокъ напротивъ — какъ онъ есть *въ себѣ*. Въ этомъ смыслѣ дѣлали различіе между явленіями и вещами въ себѣ догматическіе метафизики новаго времени. Объектъ чувственнаго и мыслимаго представленія одинъ и тотъ же; только два его представленія различаются по степени: въ чувственности онъ представляется неясно, а въ разсудкѣ ясно; неясное и смутное представленіе будетъ феноменъ, а ясное и отчетливое ноуменъ. Отсюда догматъ: разсудокъ познаетъ вещи, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ. Въ такомъ смыслѣ отличалъ явленія

(*) Тамъ же. Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena. S. 236-283.

отъ вещей въ себѣ напримѣръ Лейбницъ. Міръ, чувственно представляемый, является въ матеріяльныхъ вещахъ; міръ, мысленно понимаемый, является въ связи законовъ вещей; оба эти міра суть совокупность однихъ и тѣхъ же объектовъ. Не таково было мнѣніе древнихъ, когда они различали міръ чувственный отъ міра разсудочнаго; явленіе не имѣло у нихъ значенія вещи въ себѣ, представляемой не ясно,—представленія, которое нужно только разъяснить, чтобы возстановить истину; напротивъ они смотрѣли на явленіе, какъ на пустую мечту, какъ на заблужденіе, уничтожаемое истиннымъ мышленіемъ. Явленія и вещи въ себѣ были у нихъ различны не по степени, а по роду. (*)

2) Вещь въ себѣ, какъ не представленіе и не-разсудочный объектъ (Кантъ).

Невозможно было, чтобы Кантъ призналъ такого рода различеніе, какое дѣлалъ Лейбницъ. Какъ, по смыслу критической философіи, чувственность отличается отъ разсудка не по степени только, такъ и различіе явленія отъ вещи въ себѣ не есть только степенное. Если бы явленіе и вещь въ себѣ различались только по степени,—какъ не ясное и ясное представленіе, то въ томъ и другомъ представлялась бы одна и та же вещь, и вещь въ себѣ была бы ничѣмъ инымъ, какъ явленіемъ, по исключеніи изъ него чувственнаго представленія. Но по критической философіи явленіе, по исключеніи изъ него чувственнаго представленія, есть *ничто, совершенное ничто*. Явленіе есть только чувственное представленіе. Если я отвлекаю отъ него мои понятія, то оно перестаетъ быть объектомъ и становится эмпирическимъ воззрѣніемъ. Если я отвлекаю отъ явленія мое воззрѣніе, то оно перестаетъ быть явленіемъ, и становится только впечатлѣніемъ. Если я отвлекаю отъ него впечатлѣніе, то исчезаетъ послѣднее, что еще было въ немъ, и остается пустое ничто, а не вещь въ

(*) Prolegomena. Th. II. § 32. S. 234 flgd.

себѣ. Если явленіе принимать за нѣчто внѣ нашего представленія, то тогда можно, конечно, думать, что и по отвлеченіи представленія въ немъ остается нѣчто, и что это нѣчто есть вещь въ себѣ. Кантовская философія большею частію была понимаема такимъ образомъ. Нѣтъ, безъ сомнѣнія, ничего неправильнѣе такого пониманія, но Кантъ самъ однако же виноватъ въ томъ, что подалъ поводъ къ такому ложному разумѣнію. Онъ самъ въ позднѣйшихъ изданіяхъ «*Критики*», какъ бы въ угодность реализму, поставилъ явленіе, а вмѣстѣ съ нимъ и вещь въ себѣ, въ такомъ фальшивомъ свѣтѣ, что у него выходило, будто вещь въ себѣ содержится въ явленіи, какъ его сокровенный X. Повидимому чрезъ это очень сильно облегчалось пониманіе дѣла, и большею частію этимъ остались довольны; въ сущности же пониманіе дѣла чрезъ это было до невѣроятности спутано, и даже уничтожено, и критическая философія сама отступила отъ своихъ элементовъ. Если пространство и время суть наши представленія, то каждое явленіе,— такъ какъ оно существуетъ въ пространствѣ и времени, по этому самому есть ничто иное, какъ наше представленіе; значитъ вещь въ себѣ, такъ какъ она не подлежитъ воззрѣнію, а потому существуетъ не въ пространствѣ и времени, отлична отъ явленія не по степени, а по роду, и слѣдовательно есть представленіе *совершенно иного объекта*, чѣмъ тотъ, который содержится въ явленіи. Оба положенія: явленіе есть только представленіе, и—вещь въ себѣ имѣетъ совершенно иной объектъ, чѣмъ явленіе,—эти два положенія тѣсно связаны между собою и одно изъ нихъ заключаетъ въ себѣ другое. И критика чистаго разума въ первоначальномъ своемъ видѣ вполнѣ держалась и духа и буквы этихъ положеній.

Въ извѣстномъ смыслѣ и у Канта чувственность и разсудокъ имѣютъ одинъ и тотъ же объектъ. Но общій объектъ ихъ есть *только явленіе*, въ представленіи котораго чувственность и разсудокъ имѣютъ совершенно различныя функціи. Ощущеніе даетъ матеріялъ для явленія, воззрѣніе дѣлаетъ изъ этого матеріяла явленіе, разсудокъ дѣлаетъ изъ явленія объектъ. То, что чувства представляютъ случайно, разсудокъ представляетъ *по нѣкоторому правилу*, и именно черезъ это дѣлаетъ объективнымъ явленіемъ,

т. е. такимъ явленіемъ, которое можетъ быть представляемо только такъ, а не иначе. Если—нѣчто необходимо должно быть представляемо, значитъ тоже, что — нѣчто *существуетъ*, то мы можемъ сказать вмѣстѣ съ Кантомъ, что разсудокъ представляетъ предметы, *какъ они есть*, между тѣмъ какъ чувственность представляетъ ихъ *какъ они являются*; но предметъ въ первомъ смыслѣ есть тѣмъ не менѣе явленіе; онъ есть необходимое представленіе, между тѣмъ какъ воспріятіе есть представленіе случайное. (*)

IV. *Трансцендентальный предметъ. Чистыя понятія и ихъ трансцендентальное значеніе.*

Слѣдовательно у Канта вещь въ себѣ по роду отлична отъ явленій; ею обозначается другой предметъ, которымъ никогда не можетъ быть явленіе, который, слѣдовательно, можетъ быть только указанъ разсудкомъ, но не опредѣленъ или образованъ, потому что разсудокъ образуетъ только эмпирическіе объекты. Назовемъ вещь въ себѣ, въ отличіе отъ явленій, какъ эмпирическихъ предметовъ, «*трансцендентальнымъ предметомъ*». Мы видѣли, что понятія разсудка приложимы только къ явленіямъ, какъ предметамъ возможнаго опыта, что они имѣютъ только эмпирическое употребленіе. Если бы они были приложимы и къ вещамъ въ себѣ, то они имѣли бы трансцендентальное употребленіе; но они не допускаютъ такого употребленія, а допускаютъ только, какъ выражается Кантъ, «*трансцендентальное значеніе*» (**). Въ чемъ же состоитъ это значеніе? Другими словами: какъ возникаетъ представленіе о вещи въ себѣ?

Каждое понятіе обозначаетъ предметъ, къ которому оно относится. Эмпирическія понятія имѣютъ свои предметы въ воззрѣніи, отъ котораго они отвлечены; чистыя понятія не отвлечены отъ

(*) Kritik d. r. Vernunft. Тамъ же. S. 252.
(**) Тамъ же S. 244.

воззрѣнія, они—эмпирическія по своему приложенію, но никакъ не по происхожденію. Если эти чистыя понятія, будучи независимы отъ всякаго опыта, представляютъ и нѣкоторый предметъ, независимый отъ всякаго опыта, предметъ, который, подобно имъ, есть совершенно не эмпирическій, то этотъ предметъ и будетъ именно вещь въ себѣ, будетъ только ноуменъ, котораго величина независима отъ нашего воззрѣнія, качество независимо отъ нашего ощущенія, субстанція или причинность не зависимы отъ какого бы то ни-было временнаго опредѣленія, необходимость независима отъ модуса нашего познанія. Если, слѣдовательно, чистыя понятія представляютъ предметъ непосредственно, безъ участія схемъ, то этотъ предметъ, какъ и сами понятія, независимъ отъ всякаго опыта, независимъ отъ пространства и времени,—онъ есть вещь въ себѣ.

Но наши чистыя понятія вообще не могутъ представлять никакого предмета, а могутъ только связывать представленія. То, что они связываютъ, должно быть дано имъ, дано не посредствомъ ихъ самихъ, а только посредствомъ воззрѣнія, слѣдовательно они могутъ связывать только *чувственныя* представленія или явленія, слѣдовательно они не могутъ представлять вещь въ себѣ, а могутъ только *обозначать* ее. Они имѣютъ эмпирическое употребленіе и въ тоже время трансцендентальное значеніе.

V. *Значеніе вещи въ себѣ для разсудка.*

Какое же значеніе ближайшимъ образомъ имѣетъ вещь въ себѣ для разсудка? Ибо только объ этомъ значеніи заботится аналитика. Непосредственное представленіе предмета никогда не бываетъ понятіемъ, а всегда есть воззрѣніе. Если бы вещь въ себѣ была представляема, то это представленіе могло бы совершаться только посредствомъ разсудка, и въ такомъ случаѣ, разсудокъ долженъ бы былъ имѣть способность непосредственно представлять вещи, т. е. способность воззрѣнія: слѣдовательно для того, чтобы возможно было представить вещь въ себѣ долженъ существовать *воззрительный или интуитивный разсудокъ*,

нѣкоторое *интеллектуальное воззрѣніе*. Возможенъ ли вообще такой разсудокъ, мы не можемъ сказать, но не можемъ и отрицать, ибо понятіе о немъ не имѣетъ въ себѣ никакого противорѣчія. Мы можемъ сказать только то, что этотъ интуитивный разсудокъ *не* есть разсудокъ человѣческій, потому что человѣческій разсудокъ есть только дискурсивный, а не интуитивный. Мы можемъ утверждать только то, что человѣческій разумъ исключаетъ тѣ условія, при которыхъ однихъ вещь въ себѣ могла бы быть представленіемъ.

1) Положительное значеніе.

Одно знаемъ мы опредѣленнымъ образомъ: что вещь въ себѣ никогда не можетъ быть предметомъ чувственнаго воззрѣнія. Вотъ ея *отрицательное* значеніе. Вещь въ себѣ можетъ быть только предметомъ нечувственнаго (интеллектуальнаго) воззрѣнія: вотъ ея *положительное* значеніе. Но при этомъ остается нерѣшеннымъ: существуетъ ли вообще интеллектуальное воззрѣніе? Слѣдовательно остается нерѣшеннымъ: можетъ ли вещь въ себѣ быть представленіемъ или нѣтъ? Итакъ, по своему положительному значенію она для нашего разсудка *проблематична*. А такъ какъ человѣческое воззрѣніе есть только чувственное, то вещь въ себѣ никогда не можетъ быть предметомъ нашего представленія. Слѣдовательно, кромѣ указаннаго проблематическаго значенія, вещь въ себѣ имѣетъ для нашего разума еще только это отрицательное значеніе, имѣющее впрочемъ величайшую важность,—ибо теперь мы можемъ сказать: всѣ возможные предметы суть или явленія, или вещи въ себѣ. Вещи въ себѣ никогда не бываютъ для насъ предметами возможнаго представленія. Итакъ всѣ предметы нашего возможнаго представленія, а слѣдовательно и нашего возможнаго познанія, суть только явленія, или, что тоже, всякое наше познаніе (по своему объекту) есть только опытъ. (*)

(*) Тамъ же S. 246—249.

2) Отрицательное значеніе.

Пограничное понятіе.

Аналитика показала, что опытъ возможенъ посредствомъ чистыхъ понятій и только посредствомъ ихъ. Если бы кто еще сомнѣвался въ томъ, нельзя ли посредствомъ чистыхъ понятій сдѣлать возможнымъ внѣопытное познаніе, то вещь въ себѣ въ своемъ отрицательномъ смыслѣ указываетъ намъ, что чистыя понятія не дѣлаютъ возможнымъ никакого инаго познанія, кромѣ опыта. Чистыя понятія производятъ опытъ и объясняютъ его возможность. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ вещи въ себѣ они показываютъ, что всякое познаніе должно ограничиться опытомъ и его областью. Въ этомъ смыслѣ вещь въ себѣ составляетъ «*пограничное понятіе разсудка*». Послѣ того какъ такимъ образомъ область возможнаго разсудочнаго познанія вполнѣ измѣрена, начиная отъ ея источника и до ея границы, трансцендентальная аналитика можетъ закончить свое изслѣдованіе. (*)

3) Имманентное и трансцендентное значеніе чистыхъ понятій.

Трансцендентный и трансцендентальный.

Итакъ, разсудокъ нашъ не можетъ знать о вещахъ въ себѣ ничего болѣе, кромѣ того, что онѣ въ самомъ основаніи отличны отъ всѣхъ возможныхъ явленій, что онѣ указываютъ на совершенно иные предметы, чѣмъ всѣ мыслимые объекты разсудочнаго познанія, что онѣ, какъ объекты, совершенно проблематичны для нашего разсудка, и извѣстны только какъ опредѣленіе его границы. Очевидна только эта граница, но далѣе ея о вещахъ въ себѣ, разсматриваемыхъ съ точки зрѣнія разсудка, неизвѣстно ничего. По сю сторону этой границы простирается обширная область опыта или *природа*; по ту сторону ея находится независимый отъ всякаго опыта, совершенно отличный отъ него міръ,—міръ, бытіе котораго прежде всего совершенно неопредѣленно, о которомъ мы посредствомъ чистыхъ разсудочныхъ понятій не можемъ составить себѣ ни малѣйшаго представленія. Разсудочныя понятія имѣютъ значеніе только по сю сторону этой границы, въ царствѣ опыта; они не могутъ переступить границу возможнаго опыта. Такъ какъ они имѣютъ силу во всякомъ опытѣ, то Кантъ поэтому говоритъ, что употребленіе этихъ понятій и значеніе ихъ основоположеній «*имманентно*». Такъ какъ они никогда не должны переступать или трансцендировать границъ опыта, то Кантъ и говоритъ, что они не имѣютъ никакого «*трансцендентнаго*» употребленія, а ихъ основоположенія трансцендентнаго значенія. Не нужно смѣшивать въ кантовскомъ словоупотребленіи выраженій: «трансцендентный» и «трансцендентальный». Трансцендентальнымъ называется то, что предшествуетъ опыту, какъ его необходимое условіе. Трансцендентнымъ же называется то, что переступаетъ границы опыта. Чистыя понятія трансцендентальны, такъ какъ они проистекаютъ не изъ опыта, а изъ чистаго разсудка; они по своему употребленію имманентны, такъ какъ они имѣютъ значеніе во всякомъ опытѣ; они будутъ трансцендентными, если захотятъ представить, или познать вещи внѣ границы опыта. Поэтому всякое познаніе вещей въ себѣ основывается, говоря по кантовски, на трансцендентномъ употребленіи чистыхъ разсудочныхъ понятій, на трансцендентномъ значеніи ихъ основоположеній. Чистыя разсудочныя понятія указываютъ на предметъ, который находится по ту сторону опыта, и котораго они не могутъ не только познать, но даже и представить. Ихъ значеніе трансцендентально, а искомое познаніе трансцендентно: въ силу своего трансцендентальнаго значенія они обозначаютъ только границу возможнаго для себя познанія, или, что тоже, ограничиваютъ самихъ себя; въ силу своего трансцендентнаго употребленія они переступаютъ эту границу. Вотъ ясное разграниченіе ихъ правомѣрнаго и неправомѣрнаго значенія. Разсмотрѣніемъ неправомѣрнаго значенія разсудочныхъ понятій и начинается изслѣдованіе трансцендентальной діалектики.

(*) Тамъ же S. 250

VI. *Амфиболія рефлексивныхъ понятій. Кантова критика лейбницевской философіи.* (*)

Вещь въ себѣ, или ноуменъ, не есть наше представленіе, и не можетъ быть этимъ представленіемъ по той простой причинѣ, что она есть *сама вещь*, въ отличіе отъ нашего представленія. Это очень ясное положеніе содержитъ въ себѣ въ самой краткой формулѣ итогъ всего, что до сихъ поръ сказала критическая философія, и въ тоже время опредѣляетъ противоположность ея къ прежней философіи, именно къ лейбницевской метафизикѣ. Это метафизика утверждаетъ, что вещь въ себѣ есть наше представленіе, и именно наше ясное представленіе вещи въ отличіе отъ неяснаго или чувственнаго. Вещь въ себѣ есть вещь, какъ разсудочный объектъ. Слѣдовательно въ этой точкѣ догматическая метафизика и критическая философія, Лейбницъ и Кантъ, находятся въ полномъ противорѣчіи другъ другу. И Кантъ находитъ, что здѣсь именно можно самымъ прочнымъ образомъ опровергнуть ученіе своего знаменитаго предшественника: ибо главная опора этого ученія заключается въ томъ, что вещи въ себѣ, ноумены, признаются за разсудочныя представленія.

Это предположеніе имѣетъ то естественное слѣдствіе, что понятія, посредствомъ которыхъ разсудокъ сравниваетъ всѣ свои представленія, должны прилагаться и къ вещамъ въ себѣ, что другими словами эти сравнительныя понятія выражаютъ истинное отношеніе вещей. Представленія можно сравнивать съ четырехъ точекъ зрѣнія: сравниваемыя представленія бываютъ или одинаковы, или различны; находятся или въ согласіи, или въ противорѣчіи между собою; относятся другъ къ другу или какъ внѣшнее и внутреннее, или какъ опредѣляемое и опредѣленіе (матерія и форма). Поэтому сравнительныя понятія суть: *одинаковость* и *различіе*, *согласіе* и *противорѣчіе*, *внѣшнее* и *внутреннее*, *матерія* и *форма*.

(*) Тамъ же. Anhang. S. 254—257.

Слѣдуя своему основному предположенію, лейбницевская философія должна будетъ признать разсудочное сравненіе за единственно-правильное и объективное, и сообразно съ нимъ опредѣлять отношеніе самыхъ вещей. Слѣдовательно она подвергнется двоякой ошибкѣ, ибо вопервыхъ представленія даны намъ не въ разсудкѣ только, а и въ чувственности; чувственность не есть смутный разсудокъ, а сама составляетъ познавательную способность; значитъ представленія должны быть сравниваемы съ двухъ точекъ зрѣнія, съ точки зрѣнія чувственности, и съ точки зрѣнія разсудка; слѣдовательно разсудочное сравненіе не есть единственное; а кромѣ того всякое сравненіе, какое только мы можемъ дѣлать, имѣетъ значеніе только для явленій, а никакъ не для вещей въ себѣ.

Итакъ, прежде всего необходимо будетъ сообразить, съ какой точки зрѣнія сравниваются представленія. Это соображеніе Кантъ называетъ *рефлексіею*. И если въ этомъ отношеніи чувственность должна производить сравненіе иначе, чѣмъ разсудокъ, то сравниваемыя представленія съ точки зрѣнія чувственности должны будутъ являться иначе, чѣмъ съ точки зрѣнія разсудка, и слѣдовательно каждое изъ указанныхъ сравнительныхъ понятій получитъ двоякое значеніе, различное смотря по способности, производящей сравненіе. Эту-то двоякость значенія Кантъ называетъ «*амфиболіею рефлексивныхъ понятій*». Онъ упрекаетъ лейбницевскую философію въ томъ, что она необходимо непонимала этой амфиболіи, потому что неправильно различила другъ отъ друга чувственность и разсудокъ, вслѣдствіе чего сравнивала явленія только посредствомъ разсудка и опредѣляла ихъ отношеніе такъ, какъ будто-бы это были не явленія, а вещи въ себѣ. Вотъ та точка, на которую направлена кантова критика лейбницевской метафизики. Лейбницъ, сравнивая представленія по своему способу, нарочно долженъ былъ упускать изъ виду всѣ чувственныя условія; поэтому его сравненіе не могло относиться къ явленіямъ, а имѣло значеніе только для понятій, и, будучи относимо къ предметамъ, имѣло значеніе только для вещей въ себѣ; а такъ какъ вещи въ себѣ никогда не бываютъ доступными сравненію предметами, то вмѣстѣ съ этимъ распадается вся систе-

ма монадологіи. Аргументъ противъ Лейбница уже готовъ, какъ скоро доказано, что объекты съ точки зрѣнія чувственности должны быть сравниваемы иначе, нежели съ точки зрѣнія разсудка. Въ такомъ случаѣ уже ясно, что разсудочное сравненіе не прилагается къ явленіямъ, и слѣдовательно вообще не имѣетъ никакой объективной цѣнности.

1) Принципъ неразличаемости.

Разсудокъ можетъ судить не иначе, какъ подъ тѣмъ условіемъ, что понятія, имѣющія вполнѣ одинаковые признаки, составляютъ только *одно* понятіе. Въ самомъ дѣлѣ какъ разсудокъ различитъ такія понятія? Онъ могъ бы различить ихъ только посредствомъ нѣкотораго признака. Если же признаки вполнѣ одинаковы, то онъ долженъ признать, что понятія неразличаемы. Вотъ въ чемъ состоитъ знаменитый лейбницевскій *принципъ неразличаемости*. Но такъ какъ всѣ вещи должны быть различаемы, то необходимо, чтобы онѣ были различны въ признакахъ своихъ, и слѣдовательно не можетъ существовать двухъ вещей, по своимъ признакамъ совершенно равныхъ. Вотъ *принципъ различія*, на которомъ основывается монадологія.

Совершенно иначе является сравненіе съ точки зрѣнія чувственности. Два понятія могутъ быть одинаковы по своимъ признакамъ, но въ пространствѣ и времени они все таки различны. Чѣмъ различаются по признакамъ два кубическія фута пространства? Совершенно одинаковые по признакамъ, они тѣмъ не менѣе составляютъ не *одинъ* футъ, а два, потому что занимаютъ различныя пространства. Когда, слѣдовательно, понятія одинаковы, то, какъ вещи въ себѣ, они неразличаемы; но какъ явленія—они все-таки различны. Итакъ, лейбницевскій принципъ справедливъ только въ отношеніи къ вещамъ въ себѣ, т. е. онъ не справедливъ.

2) Противорѣчіе реальностей.

Разсудокъ можетъ судить не иначе, какъ подъ тѣмъ условіемъ, что положеніе понятія есть его утвержденіе или *реальность*, а

противоположное положенію есть отрицаніе понятія или *негація*. Разсудокъ долженъ судить, что реальность и отрицаніе относятся всегда какъ A и не A, что это отношеніе есть единственно возможное противорѣчіе. Подъ A мы разумѣемъ каждую возможную реальность, а подъ не A каждое возможное отрицаніе. Если единственно возможное противорѣчіе есть противорѣчіе между A и не A, то не можетъ быть никакого противорѣчія между реальностями, и отрицаніе никогда не есть реальность, а всегда есть только уничтоженіе, отсутствіе, ограниченіе реальности, такъ что отрицательное можетъ быть понимаемо только какъ предѣлъ и недостатокъ реальности, а не какъ реальность. Отсюда вытекаетъ лейбницево понятіе о несчастіи, о злѣ и т. д. Отсюда же слѣдуетъ далѣе, что онъ на сторонѣ реальности, такъ какъ тутъ невозможно противорѣчіе, дѣлаетъ мыслимымъ совокупность всякихъ реальностей, возможныхъ и дѣйствительныхъ, и образуетъ изъ этого понятіе Бога, какъ «всереальнѣйшаго существа».

Иначе является дѣло съ точки зрѣнія чувственности. Здѣсь очень возможно противорѣчіе реальностей. Примѣръ такого противорѣчія представляютъ отрицательныя величины, противоположныя направленія и силы и т. д. Слѣдовательно тотъ принципъ, что реальности не противорѣчатъ между собою, что отрицаніе не есть реальность, справедливъ не въ отношеніи къ явленіямъ, а только къ вещамъ въ себѣ, т. е. онъ не справедливъ.

3) Основаніе монадологіи.

Внутреннее, по своему понятію, составленному однимъ разсудкомъ, должно быть отличаемо отъ всего внѣшняго. Оно не можетъ быть обнаруженіемъ чуждой сущности, потому что иначе оно само было бы нѣчто внѣшнее. Слѣдовательно оно должно быть самостоятельною, независимою отъ всѣхъ внѣшнихъ вліяній сущностью, т. е. субстанціею. Эта субстанція не можетъ составлять внѣшняго предмета, слѣдовательно не можетъ существовать въ пространствѣ, слѣдовательно исключаетъ изъ себя всѣ опредѣленія мѣста, величины, соприкосновенія, движенія и т. д.

Итакъ, для ближайшаго опредѣленія ея остается только *представленіе* и его состоянія. Разсудокъ можетъ понимать внутреннее, только какъ представляющую субстанцію, т. е. какъ *монаду*; онъ не можетъ допустить, чтобы монады внѣшнимъ образомъ дѣйствовали одна на другую, потому что чрезъ это уничтожилось бы понятіе внутренней реальности, слѣдовательно онъ можетъ мыслить отношеніе или связь монадъ только въ формѣ нѣкоторой *предуставленной гармоніи*.

Напротивъ съ точки зрѣнія чувственности всѣ отличныя отъ насъ сущности находятся въ пространствѣ, а всѣ явленія, существующія въ пространствѣ и времени познаются только изъ ихъ внѣшнихъ проявленій. Отсюда слѣдуетъ, что вся лейбницевская монадологія справедлива не въ отношеніи къ явленіямъ, а только къ вещамъ въ себѣ, т. е. она несправедлива.

4) Основаніе лейбницевскаго ученія о пространствѣ и времени.

Сравненіе матеріи и формы, мыслимое въ разсудкѣ, есть отношеніе опредѣляемаго и опредѣленія. Понятіе матеріи здѣсь не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только понятіемъ опредѣляемаго вещества, — которое еще только должно быть приведено въ форму и порядокъ; понятіе формы не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только опредѣленіемъ, которое получаетъ матерія, различіями и отношеніями, осуществляющимися и выполняющимися въ данномъ веществѣ. Слѣдовательно здѣсь форма предполагаетъ матерію, какъ опредѣленіе предполагаетъ опредѣляемое, какъ дѣйствительность предполагаетъ возможность. Потому-то у Лейбница первое мѣсто занимаютъ возможные міры, изъ которыхъ дѣйствительный міръ опредѣляется (посредствомъ выбора); и въ дѣйствительномъ мірѣ первую данную, какъ бы первовещество, изъ котораго онъ состоитъ, составляютъ монады, а вторую данную—форма ихъ общенія и порядка. Взаимодѣйствіе этихъ субстанцій составляетъ ихъ общеніе, внѣшняя форма котораго есть *пространство*; дѣятельность каждой субстанціи состоитъ во внутреннихъ перемѣнахъ, въ послѣдовательности различныхъ состояній ея представленія, внѣшняя форма которой есть *время*. Отсюда и вытекаетъ лейбницевское ученіе о пространствѣ и времени, какъ формахъ или внѣшнихъ отношеніяхъ, предполагающихъ бытіе вещей.

Разсматриваемыя съ точки зрѣнія чувственности, пространство и время суть не отношенія вещей, а формы явленія, т. е. формы воззрѣнія, безъ которыхъ ничто не можетъ быть явленіемъ. Слѣдовательно здѣсь форма предшествуетъ матеріи. Только мыслимая матерія безформенна. Подлежащая же воззрѣнію и чувственно ощущенная матерія находится всегда въ пространствѣ и времени, и слѣдовательно всегда имѣетъ форму воззрѣнія. Другими словами: матерія, какъ явленіе, предполагаетъ пространство и время; матерія же, какъ вещь въ себѣ, составляетъ условіе пространства и времени. Поэтому лейбницевская теорія пространства и времени справедлива не въ отношеніи къ явленіямъ, а только въ отношеніи къ вещамъ въ себѣ, какъ разсудочнымъ объектамъ, т. е. она вовсе несправедлива.

VII. *Лейбницъ и Локкъ.*

Такимъ образомъ вся лейбницевская философія во всѣхъ своихъ точкахъ сводится на одну основную ошибку, именно, что она смотритъ на чувственность, какъ на смутный разсудокъ, а на ея объекты какъ на самыя вещи, которыя мыслящій разсудокъ познаетъ такъ, какъ они существуютъ сами въ себѣ: словомъ, что Лейбницъ принялъ явленія за вещи въ себѣ, и производилъ ихъ сравненіе только посредствомъ разсудка, между тѣмъ какъ они должны быть сравниваемы и съ точки зрѣнія чувственности.

Нельзя понять различія между вещью въ себѣ и явленіемъ, если будетъ неправильно понято различіе между чувственностью и разсудкомъ. Какъ скоро различіе этихъ двухъ познавательныхъ способностей будетъ признано степеннымъ, то одна изъ этихъ способностей будетъ составлять основную способность, а другая ея потенцію, и въ такомъ случаѣ нужно будетъ или чувственность сводить на разсудокъ, или разсудокъ на чувственность. Первое стремились сдѣлать интеллектуалисты, а второе сенсуалисты. Но въ обоихъ случаяхъ объекты чувственнаго представленія признаются за *самыя вещи*, которыя, какъ они суть въ себѣ, могутъ быть познаваемы, — по мнѣнію первыхъ, посредствомъ одного разсудка, а по мнѣнію вторыхъ посредствомъ чувственнаго воспрія-

тія. Различіе между явленіями и вещами въ себѣ не было понято ни одною изъ этихъ сторонъ.

Лейбницъ превратилъ всѣ явленія въ чистые разсудочные объекты, между тѣмъ какъ его антагонистъ Локкъ хотѣлъ свести всѣ разсудочныя понятія на чувственныя воспріятія, какъ на ихъ элементы. Кантъ кратко, но весьма выразительно опредѣлилъ главную погрѣшность обоихъ противоположныхъ направленій въ слѣдующихъ словахъ: «Лейбницъ *интеллектуировалъ* явленія, а Локкъ *сенсифицировалъ* всѣ разсудочныя понятія».

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ДІАЛЕКТИКА.

УЧЕНІЕ О РАЗУМНЫХЪ ПОНЯТІЯХЪ ИЛИ ИДЕЯХЪ.

Трансцендентальная видимость и діалектическія умозаключенія.

I. *Задача діалектики. Объясненіе и опроверженіе онтологіи.*

Послѣднимъ понятіемъ аналитики было пограничное понятіе какъ чистаго разума такъ и опыта: именно—вещь въ себѣ, положительное значеніе которой, съ точки зрѣнія разсудочнаго познанія, осталось совершенно проблематическимъ, а отрицательное значеніе, съ той же точки зрѣнія, состояло ни въ чемъ иномъ, какъ въ ограниченіи горизонта разсудочнаго познанія. До сихъ поръ къ понятію вещи въ себѣ не примѣшивалось ни малѣйшей погрѣшности. Погрѣшность возникаетъ только тогда, когда вещь въ себѣ дѣлаютъ предметомъ познанія и такимъ образомъ переходятъ ту границу, которую положилъ самъ себѣ разсудокъ.

Если допустить то́, что́ мы уже отрицали, именно, что вещи въ себѣ могутъ быть когда-нибудь предметами возможнаго познанія, то такое познаніе должно бы было имѣть мѣсто независимо отъ всякаго опыта, только посредствомъ одного разума, слѣдовательно было бы метафизическимъ. Въ этомъ отношеніи познаніе вещей въ себѣ можно назвать *метафизикою сверхчувственнаго*. Существованіе всѣхъ нечувственныхъ объектовъ, такъ

какъ оно никогда не бываетъ дано въ опытѣ, можетъ быть познаваемо только посредствомъ одного разсудка, или, что тоже, бытіе такихъ объектовъ должно быть дано въ ихъ понятіи, и выводится изъ этого понятія. Въ этомъ отношеніи всякая метафизика сверхчувственнаго есть *онтологія*. Предположивъ, что вещи въ себѣ могутъ вообще быть предметами, нужно бы было раздѣлить всѣ предметы на явленія и вещи въ себѣ. Если существуетъ метафизическое познаніе о всѣхъ предметахъ, то существуетъ и метафизика вообще. Что возможно метафизическое познаніе явленій, это доказано «*Критикою*». Если бы, значитъ, была возможна метафизика сверхчувственнаго, или онтологія, то существовала бы метафизика вообще. Вотъ почему Кантъ послѣдній вопросъ своей критики выразилъ въ пролегоменахъ такъ: «*какъ возможна метафизика вообще?*» Вопросъ этотъ тожественъ съ такимъ вопросомъ: какъ возможна метафизика сверхчувственнаго или онтологія? (Мы очень хорошо знаемъ, что предметовъ (представленій) нельзя дѣлить на явленія и вещи въ себѣ, потому что послѣднія не суть предметы. Людей нельзя дѣлить на людей и не людей).

Слѣдовательно задача критики будетъ теперь состоять въ томъ, чтобы объяснить возможность онтологіи въ извѣстномъ смыслѣ и доказать ея невозможность въ другомъ извѣстномъ смыслѣ. Предметы онтологіи суть вещи въ себѣ. Вещи въ себѣ по праву *никогда* не могутъ быть объектами или представленіями. Поэтому по праву нельзя допустить никакого ихъ познанія, и если однако же такое познаніе существуетъ фактически, то оно имѣетъ не сущность, а только обманчивую видимость дѣйствительнаго познанія. Но если бы вещи въ себѣ, которыя на самомъ дѣлѣ не суть объекты, не могли бы принять даже и *видимости* объектовъ, то метафизика сверхчувственнаго была бы невозможна даже какъ кажущаяся наука; она была бы въ такомъ случаѣ невозможна во всякомъ смыслѣ, и нельзя понять даже голаго факта ея, являющагося въ столь многихъ системахъ. Итакъ, здѣсь та точка, съ которой разрѣшается послѣдняя задача критики. Нужно показать, что вещи въ себѣ суть *кажущіеся объекты*, и въ извѣстномъ смыслѣ должны быть такими кажущимися объектами: въ такомъ случаѣ познаніе ихъ, очевидно, возможно какъ кажущаяся наука, но невозможно, какъ истинное знаніе. Въ опытѣ существуютъ только чувственные объекты. На поприщѣ опыта, и при условіяхъ его, сверхчувственное не можетъ принять даже и видимости предметнаго бытія. Нельзя слѣдовательно предположить, чтобы опытъ производилъ эту видимость. Напротивъ она должна независимо отъ всякаго опыта имѣть основаніе въ самомъ разумѣ; т. е. видимость, на которой основывается вся метафизика сверхчувственнаго, есть не эмпирическая, а трансцендентальная. Итакъ, послѣдняя задачи критики будетъ состоять въ томъ, чтобы разоблачить эту «*трансцендентальную видимость*» въ ея принципѣ, объяснить ее изъ послѣдняго ея основанія, открыть ее во всѣхъ опредѣленныхъ случаяхъ, гдѣ она составляетъ основу такъ называемой метафизики. Разрѣшеніе этой задачи называется діалектикою. (*)

II. *Вещь въ себѣ, какъ граница опыта.*

Итакъ, трансцендентальная видимость, которую мы пока еще только указали, придаетъ вещамъ мнимое значеніе предметовъ, слѣдовательно явленій или познаваемыхъ вещей, и чрезъ это увлекаетъ человѣческій разумъ направлять свое познаніе на эти кажущіеся объекты. Прежде чѣмъ мы вникнемъ точнѣе въ основаніе этой видимости, мы должны ближе опредѣлить вещь въ себѣ. Разсматриваемая съ точки зрѣнія разсудка, вещь въ себѣ не представляетъ собою ничего инаго, кромѣ отрицательнаго опредѣленія *границы*. Что-такое собственно есть вещь въ себѣ, что значитъ она въ своемъ положительномъ смыслѣ, это до сихъ поръ совершенно загадочно.

Впрочемъ по видимому есть возможность приблизиться къ этому темному пункту и тѣмъ уяснить его для себя. Вещь въ себѣ,

(*) Ср. Kritik der reinen Vernunft. Der transcendentalen Logik. II Abt. Die transcendentale Dialektik. S. 276—308. Cp. Prolegomena, der transcendentalen Hauptfrage III. Theil § 40—46. Bd III S. 249—286.

какъ граница разсудка и его горизонта, является какъ бы ultima Thule чувственнаго міра и опыта, крайнею оконечностію его, къ которой мы все-таки можемъ приближаться путемъ опыта, хотя бы и были не въ состояніи вполнѣ ея достигнуть. Повидимому въ опытѣ долженъ существовать путь, который, если слѣдовать по нему строго и неизмѣнно, можетъ привести къ границамъ опыта. Итакъ, какой же опредѣленный путь ведетъ къ этой цѣли? Какъ и въ какомъ направленіи нужно проложить этотъ путь?

1) Непрерывность опыта. Регрессія.

Мы видѣли, что законъ всякаго опыта есть причинная связь явленій: каждое явленіе, какъ объектъ возможнаго опыта, обусловливается другимъ явленіемъ, которое необходимо ему предшествуетъ, за которомъ оно необходимо слѣдуетъ. Каждое явленіе обусловливается всѣми другими явленіями, которыя въ объективномъ порядкѣ времени существуютъ раньше его; само оно составляетъ условіе въ отношеніи ко всѣмъ явленіямъ, слѣдующимъ за нимъ въ объективномъ ходѣ времени. Эта причинная связь замыкаетъ всѣ явленія въ одну цѣпь, которая не прерывается нигдѣ, и слѣдовательно образуетъ *непрерывность опыта.* Ясно теперь, что эта непрерывная причинная связь явленій составляетъ единственно возможный путь, для того чтобы пройти царство опыта отъ одного конца до другаго, если только въ самомъ дѣлѣ существуютъ такіе концы. Такимъ образомъ *путь,* котораго мы искали, найденъ. Это тотъ путь, который безъ всякаго перерыва отъ перваго условія низводитъ чрезъ рядъ всѣхъ обусловливаемыхъ явленій къ послѣднему звену цѣпи, и отъ этого послѣдняго звена чрезъ рядъ всѣхъ обусловливаемыхъ явленій возводитъ къ первому. Слѣдовательно только тутъ мы можемъ приблизиться къ границамъ опыта, и, если можно, достигнуть ихъ.

Самый путь имѣетъ двоякое направленіе: одно, которое ведетъ назадъ, отъ обусловливаемаго, къ условію другое, которое ведетъ впередъ отъ условія къ обусловливаемому. Такъ какъ всѣ причины должны существовать прежде, нежели ихъ дѣйствія, а дѣйствія послѣ, нежели причины, то путь, ведущій отъ причины къ причинѣ, идетъ назадъ, между тѣмъ какъ другой путь, нисходящій отъ дѣйствія къ дѣйствію, ведетъ впередъ. Поэтому послѣдній путь мы можемъ назвать *прогрессивнымъ,* а первый *регрессивнымъ.* На какомъ же изъ этихъ двухъ путей можно искать границы опыта? Найти можно только то, что дано. Но ясно, что вмѣстѣ съ дѣйствіемъ даны всѣ причины, потому что онѣ должны предшествовать дѣйствію по времени, но отнюдь не даны всѣ дѣйствія, потому что они должны еще слѣдовать за даннымъ дѣйствіемъ во времени. Вмѣстѣ съ настоящимъ уже дано все прошедшее, но не дано будущаго. Слѣдовательно границу опыта можно искать не въ будущемъ, въ которомъ она составляла бы послѣдній моментъ, а только въ прошедшемъ, котораго она составляетъ или начальный моментъ (высшее звено), или же цѣлый рядъ; ее можно искать не въ царствѣ обусловливаемаго, а единственно въ царствѣ условій. Другими словами: единственно возможный путь, который подаетъ намъ надежду достигнуть границъ опыта, есть *непрерывность причинной связи въ регрессивномъ направленіи,* путь отъ обусловливаемаго къ условію.

2) Регрессивное умозаключеніе (просиллогизмъ).

Какимъ же образомъ человѣческій умъ опишетъ этотъ путь? Каждая причинная связь явленій есть опытное сужденіе. Условіе обнимаетъ собою обусловливаемое, и относится къ нему, какъ общее къ частному, какъ предикатъ къ субъекту въ сужденіи. Слѣдовательно восходить отъ обусловливаемаго къ условіямъ значитъ тоже, что переходить отъ частнаго къ общему, обусловливать сужденіе общимъ его правиломъ. Пусть сужденіе будетъ таково: всѣ тѣла измѣнчивы. Пусть условіе этого сужденія будетъ: всѣ тѣла сложны. Въ такомъ случаѣ общее правило будетъ: все сложное измѣнчиво. Это общее правило объясняетъ измѣнчивость тѣлъ подъ тѣмъ условіемъ, что они сложны. Слѣдова-

тельно сужденія относятся къ своимъ общимъ правиламъ, какъ въ силлогизмѣ заключеніе къ первой посылкѣ, а условіе, подъ которымъ общее правило примѣняется къ извѣстному случаю, составляетъ вторую посылку. Отсюда выходитъ, что обусловливать сужденіе, какого бы рода оно ни было, значитъ выводить это сужденіе изъ общаго правила подъ извѣстнымъ предположеніемъ. Общее правило образуетъ первую посылку, приложимость его даетъ вторую посылку, а самое приложеніе составляетъ заключеніе. Поэтому выведеніе сужденій изъ общихъ правилъ, или обусловливаніе (обоснованіе) сужденій происходитъ всегда въ формѣ *умозаключеній*. Сужденіе посредствомъ общихъ правилъ, или сочетаніе двухъ сужденій въ третье, необходимо изъ нихъ вытекающее, логика назвала *силлогизмомъ разума*, въ отличіе отъ силлогизма разсудка, который непосредственно (т. е. безъ посредства третьяго сужденія) почерпаетъ одно сужденіе изъ другаго. Здѣсь не мѣсто спорить съ логикою объ этомъ способѣ выраженія. Можно бы возразить, что умозаключенія здѣсь ничто иное, какъ сужденія, что, слѣдовательно способность умозаключать не можетъ быть иною, нежели способность судить, что невозможно понять, чѣмъ отличается разумъ, какъ способность умозаключенія, отъ разсудка, какъ способности сужденія. Оставляя это въ сторонѣ, мы все таки видимъ, что путь, ведущій насъ къ границамъ опыта, можетъ быть описанъ человѣческимъ разумомъ только въ формѣ умозаключенія. Самая форма умозаключенія можетъ принять двоякій путь: она идетъ или нисходящимъ рядомъ среднихъ терминовъ отъ самыхъ общихъ положеній къ обусловливаемому сужденію, или же восходящимъ рядомъ среднихъ терминовъ, отъ обусловливаемаго сужденія къ высшимъ и всеобщимъ посылкамъ. Въ первомъ случаѣ силлогизмъ нисходитъ посредствомъ среднихъ посылокъ отъ общихъ правилъ къ заключеніямъ, а во второмъ отъ заключеній восходитъ къ общимъ правиламъ. Первый путь есть прогрессивный, или *эписиллогистическій*; послѣдній же регрессивный или *просиллогистическій*. Изъ этихъ двухъ формъ послѣдняя и составляетъ путь, ведущій къ возможной границѣ опыта.

III. *Вещь въ себѣ, какъ безусловное или идея.*

1) Правило и принципъ.

Правило, посредствомъ котораго вполнѣ обосновывается сужденіе, есть всегда общее положеніе: по отношенію къ обусловливаемому сужденію, оно есть [его *основоположеніе или принципъ*. Поэтому мы можемъ сказать, что умозаключенія пріискиваютъ принципы къ даннымъ сужденіямъ. Между тѣмъ каждое пріисканное правило само есть опять обусловленное сужденіе, предполагающее для своего объясненія другое правило или принципъ. Какъ каждый объектъ возможнаго опыта есть явленіе, и потому имѣетъ *обусловленную природу*, такъ и каждое возможное опытное сужденіе само есть обусловленное сужденіе, которое, какъ такое, никогда не можетъ быть высшимъ правиломъ. Верховнымъ правиломъ было бы такое сужденіе, которое обусловливаетъ всѣ прочія сужденія, а само не обусловливается *никакимъ*. Такое правило было бы принципомъ не въ относительномъ, а въ абсолютномъ смыслѣ. Относителенъ тотъ принципъ, который справедливъ только въ извѣстномъ отношеніи, слѣдовательно всегда условнымъ образомъ. Абсолютенъ, напротивъ, тотъ принципъ, который справедливъ рѣшительно во всѣхъ отношеніяхъ. Кантъ въ этомъ именно смыслѣ и понимаетъ слово «*абсолютный*». Итакъ, ясно, что абсолютный принципъ совершенно безусловенъ. Все зависитъ отъ него, между тѣмъ какъ самъ онъ не зависитъ ни отъ чего. Только въ этомъ смыслѣ и получаетъ принципъ свое истинное и полное выраженіе.

Силлогизмъ разума, восходящій отъ частнаго къ общему, отъ сужденій къ правиламъ, отъ обусловливаемаго къ условію, описываетъ поэтому такой путь, послѣднею цѣлью котораго можетъ быть не иное что, какъ именно само *безусловное*. Каждый объектъ опыта есть явленіе; каждое явленіе по своей природѣ условно, такъ какъ оно возможно (познаваемо) только какъ слѣдствіе другаго: слѣдовательно никакое явленіе не безусловно и безусловное ни въ какомъ случаѣ не есть явленіе, и значитъ не

есть предметъ возможнаго опыта. Оно есть граница всякаго опыта, и въ этомъ отношеніи совпадаетъ съ вещью въ себѣ.

Поэтому мы должны сказать, что разумъ съ одной стороны *долженъ представлять* себѣ безусловное или вещь въ себѣ *какъ цѣль, къ которой онъ стремится*, съ другой стороны *никогда не можетъ представить его какъ объектъ возможнаго опыта*; что слѣдовательно понятіе безусловнаго въ первомъ отношеніи необходимо, а во второмъ невозможно. Невозможно это понятіе, какъ объектъ опыта; и такъ какъ разсудокъ можетъ производить только опыты, то безусловное не есть ни разс удоч ное понятіе, ни разсудочный объектъ. Необходимо это понятіе, какъ цѣль разума. Другими словами оно есть не понятіе разсудка, а *понятіе разума*. Здѣсь-то открывается дѣйствительное различіе между разумомъ (Vernunft) и разсудкомъ (Verstand) въ смыслѣ Канта. Обѣ эти силы суть способности понятій, но понятія ихъ различны по роду. Понятія разсудка касаются только явленій, которыя по своей природѣ всегда условны; понятія же разума относятся исключительно къ безусловному, которое по своей природѣ никогда не есть явленіе. Разсудокъ въ силу своихъ понятій есть способность правилъ, которыя имѣютъ всегда относительное, обусловливаемое опытомъ значеніе. Разумъ въ своихъ понятіяхъ есть способность принциповъ, имѣющихъ абсолютное значеніе. Различіе между принципомъ и правиломъ составляетъ различіе между разумомъ и разсудкомъ. Никакое разсудочное правило не имѣетъ безусловнаго значенія, потому что оно справедливо только въ отношеніи къ явленіямъ. Въ этомъ смыслѣ и основоположенія чистаго разсудка суть не принципы, а только правила. Не *форма* силлогизма производитъ различіе между разсудкомъ и разумомъ. Силлогизмъ ищетъ высшаго правила, ищетъ принципа или безусловнаго. Но онъ не искалъ бы безусловнаго, если бы слѣдовалъ только руководящей нити опыта; онъ можетъ искать его только въ томъ случаѣ, когда эта цѣль указана ему самимъ разумомъ, независимо отъ всякаго опыта. Представленіе цѣли должно предшествовать исканію. Какъ можно искать того, чего не представляешь какимъ-нибудь образомъ? Безъ понятія безусловнаго невозможенъ идущій къ нему силлогизмъ разума.

Этого понятія не можетъ образовать разсудокъ, потому что всѣ его понятія безъ исключенія связываютъ только явленія и по своей природѣ относятся исключительно къ явленіямъ. На это понятіе разсудокъ можетъ только указывать, потому что всѣ его понятія, будучи отрѣшены отъ чувственныхъ условій, выражаютъ нѣчто безусловное. Чтобы образовать это понятіе требуется способность, превосходящая разсудокъ. Такая способность и есть разумъ.

2) Понятіе и идея.

Мы назвали безусловное *понятіемъ разума*. Но это названіе потому неудачно, что на основаніи его можетъ показаться, будто бы безусловное принадлежитъ къ разряду *понятій*, что оно, какъ понятіе, предполагаетъ объектъ, отъ котораго оно или отвлекается, какъ эмпирическія, родовыя понятія, или же который оно дѣлаетъ познаваемымъ, какъ чистыя разсудочныя понятія дѣлаютъ познаваемыми объекты опыта. Безусловное не принадлежитъ къ роду понятій. У него нѣтъ той характеристической черты, которую имѣютъ всѣ понятія: именно нѣтъ отношенія къ данному бытію. То, что выражается такъ называемымъ понятіемъ безусловнаго, не дано, а должно быть достигнуто или должно быть дано; оно не *есть*, а *должно быть*; оно не объектъ, который опредѣляется опытомъ, а *цѣль*, которую полагаетъ себѣ разумъ, и которой изъ всѣхъ возможныхъ объектовъ опыта не соотвѣтствуетъ ни одинъ. Это понятіе разумной цѣли Кантъ называетъ *идеею*, ссылаясь при этомъ на древнихъ философовъ, именно на Платона. Платоновскія идеи были вѣчные образцы или первообразы вещей, которые не достигаются и даже въ точности не отражаются ни въ одномъ объектѣ опыта; въ тоже время они были прообразами всякаго нравственнаго дѣйствія. Кантъ беретъ платоновское выраженіе именно въ этомъ второмъ смыслѣ нравственныхъ цѣлей. Оно всего лучше обозначаетъ отличіе идей отъ всякаго опыта: вещь въ себѣ, которая не есть, а должна быть. Въ этомъ различіи и заключается вся сущность дѣла. Вся естественная наука въ кантовскомъ смыслѣ запу-

талась бы и почти уничтожилась бы, если бы мы вздумали объяснять естественныя явленія по цѣлямъ. И обратно—все нравственное ученіе уничтожилось бы, если бы мы стали опредѣлять человѣческое дѣйствованіе *не* по цѣлямъ; точно также мы впали бы въ противорѣчіе нравственному ученію, если бы нравственныя цѣли, напримѣръ добродѣтель, начали опредѣлять по обыкновеннымъ, дознаннымъ на опытѣ поступкамъ людей. Каждый противорѣчащій опытъ составляетъ инстанцію противъ установленнаго закона природы. Но никакой противорѣчащій опытъ не составляетъ инстанціи противъ установленнаго нравственнаго закона. Ни объ одномъ естественномъ явленіи нельзя сказать: оно не должно быть. Но это можно и должно сказать о каждомъ человѣческомъ дѣйствіи, противорѣчащемъ нравственному закону. Вотъ въ какомъ смыслѣ Кантъ, имѣя въ виду платоновское ученіе о государствѣ, говоритъ объ идеяхъ: «нѣтъ ничего вреднѣе и недостойнѣе философа, какъ площадная ссылка на будто бы противорѣчащій опытъ, тогда какъ этотъ опытъ не могъ бы и существовать, если бы учрежденія, о которыхъ мы говорили, были въ свое время установлены согласно съ идеями, и если бы вмѣсто того грубыя понятія, именно потому, что они почерпнуты изъ опыта, не дѣлали тщетнымъ всякаго добраго намѣренія.» (*)

3) трансцендентальная идея.

Вещь въ себѣ, въ отношеніи къ разсудку, была только пограничнымъ понятіемъ опыта. По своему положительному значенію вещь въ себѣ есть *безусловное*, т. е. абсолютный принципъ не того, что̀ есть, а того, что̀ должно быть, принципъ не естественнаго, а нравственнаго процесса, не понятіе, которое опредѣляетъ объектъ опыта, или имъ опредѣляется, а *идея*. Въ этомъ смыслѣ нужно отличать кантовское выраженіе отъ платоновскаго,

(*) Тамъ же, Transscendentale Dialektik. 1. Buch. 1 Abschnit. S. 289—294. Ср. въ особенности S. 292.

и отнюдь не придавать ему того широкаго объема, въ какомъ новые философы понимали слово «идея». Послѣдніе называли идеею каждое представленіе, даже напр. представленіе краснаго цвѣта. Въ смыслѣ же Канта идея никакъ не есть предметъ воззрѣнія, и также не производитъ такого предмета; она не есть предметъ опыта, и также не производитъ такого предмета. Потому-то она не есть ни воззрѣніе, ни понятіе, и ея способность не есть ни чувственность, ни разсудокъ. Съ формами чувственности и чистыми разсудочными понятіями у нея только то общее, что, подобно этимъ понятіямъ, она независима отъ всякаго опыта, первоначальна или трансцендентальна.

IV. *Идея въ отношеніи къ опыту: расширеніе и единство.*

Вещь въ себѣ есть «*трансцендентальная идея*». Въ отношеніи къ опыту, она обозначаетъ границу или цѣль, къ которой опытъ долженъ стремиться, но которой онъ, какъ опытъ, никогда не можетъ и не долженъ достигнуть. Опытъ долженъ стремиться къ этой цѣли, т. е. долженъ *расширяться*, и притомъ расширяться постоянно. Опытъ никогда не можетъ и не долженъ достигнуть этой цѣли, т. е. онъ не можетъ никогда закончиться, не можетъ дойти въ своемъ постепенномъ ходѣ до такого пункта, гдѣ бы онъ прекратился какъ довершенный. Если же такимъ образомъ опытъ долженъ постоянно расширяться, не будучи никогда въ состояніи закончиться, то ясно, что царство и непрерывность опыта безграничны, какъ пространство и время. Если бы существовалъ безусловный, или послѣдній принципъ опыта, то въ этомъ принципѣ всѣ опытныя сужденія имѣли бы свою общую основу, и въ такомъ случаѣ всѣ опытныя науки составляли бы только *одну* науку, и система всего человѣческаго знанія замыкалась бы въ нѣкоторое *единство*.

Опытъ долженъ стремиться къ этой недостижимой цѣли, т. е. при всякомъ расширеніи онъ долженъ имѣть въ виду *единство* своихъ познаній, и постоянно стараться соединить всѣ свои части въ одно *цѣлое* науки. Эта идея цѣлаго, или разумнаго един-

ства составляетъ цѣль, стоящую предъ опытною наукою,—цѣль, къ которой она стремится, но которой никогда не достигаетъ. Такимъ образомъ мы можемъ сказать: идея въ отношеніи къ опыту есть никакъ не объектъ, а только цѣль его; эта цѣль требуетъ постояннаго расширенія нашего эмпирическаго познанія, и вмѣстѣ съ тѣмъ столь же постояннаго соединенія эмпирическаго познанія въ одно правильно связанное цѣлое. Расширеніе относится къ матеріяльной законченности науки, а соединеніе и систематическая связь частей относятся къ ея формальной законченности.

Разсматриваемый съ этой точки зрѣнія, разумъ относится къ разсудку также, какъ разсудокъ къ чувственности. Разсудокъ соединяетъ явленія въ опытное сужденіе. Разумъ связываетъ сужденія въ одно научное цѣлое, или лучше *требуетъ* этой связи. Разсудокъ вноситъ въ явленія разсудочное единство, и чрезъ это дѣлаетъ явленія опытомъ; разумъ вноситъ въ сужденія разумное единство, и чрезъ это дѣлаетъ опытъ единымъ цѣлымъ, или по крайней мѣрѣ *требуетъ* такой законченности.

V. *Идея, какъ кажущійся объектъ: трансцендентальная видимость.*

Опытъ потому не можетъ достигнуть своей границы, что онъ самъ безграниченъ. Его недостижимая граница есть идея единства, къ которой стремится познаніе, постоянно расширяясь и вмѣстѣ сосредоточиваясь. Какъ скоро познаніе принимаетъ эту границу за достижимую и познаваемую, какъ скоро оно начинаетъ смотрѣть на *идею* единства какъ на *предметъ*, который оно можетъ постигнуть и проникнуть, то въ тоже мгновеніе опытъ перестаетъ расширяться: онъ превышаетъ самого себя, переступаетъ свою границу и становится трансцендентнымъ; онъ перестаетъ быть опытомъ и становится метафизикою сверхчувственнаго или онтологіею. Итакъ, вотъ та точка, съ которой мы можемъ ясно видѣть, какъ зарождается метафизика сверхчувственнаго. Она зарождается вслѣдствіе того, что принимаетъ за

объектъ то̀, что не есть объектъ, а есть идея; эта ошибка была бы невозможна, если бы идея не могла принимать видимости, какъ будто она есть объектъ возможнаго познанія; эта ошибка была бы только случайною и не могла бы бременить собою человѣческій разумъ, если бы идея не должна была въ извѣстномъ смыслѣ *необходимо* имѣть видимость объекта: видимость, которая ненамѣренно и невольно втѣсняется въ наше познаніе, и за которой мы увлекаемся до тѣхъ поръ, пока свѣтъ критики не затмитъ этого блудящаго огня. Откуда же происходитъ эта неизбѣжная, трансцендентальная видимость, по которой разумъ даетъ даже вещи въ себѣ значеніе (познаваемаго) объекта?

Легко понять дѣло послѣ того, что уже сказано нами. Нашъ опытъ по своей природѣ необходимо безграниченъ, какъ пространство и время; каждый изъ объектовъ его есть явленіе, каждое явленіе предполагаетъ другое, какъ причину, и само въ свою очередь, какъ причина, предшествуетъ другому; здѣсь нѣтъ ни перваго, ни послѣдняго звена, точно такъ какъ во времени нѣтъ ни перваго, ни послѣдняго момента. Однако существуетъ нѣчто, независимое отъ нашего опыта, что̀ не есть его условіе, какъ пространство, время, причинность, что̀ не можетъ быть и объектомъ его, какъ явленія. Это нѣчто есть вещь въ себѣ, идея. Слѣдовательно существуетъ граница опыта, хотя онъ самъ по себѣ безграниченъ. И вотъ рождается видимость, какъ будто опытъ, а вмѣстѣ съ нимъ и міръ явленій не безграниченъ, какъ будто самая граница опыта можетъ лежать въ области опыта и принадлежать къ явленіямъ; рождается видимость, какъ будто вещь въ себѣ составляетъ высшее звено въ цѣпи явленій, и какъ такое звено, само есть явленіе, слѣдовательно объектъ. *Вотъ та видимость*, которая ввела въ обманъ Лейбница, вводила въ обманъ метафизиковъ и побуждала ихъ переступать границу опыта. Они переступили эту границу, сами того не замѣчая. Они воображали, что стоятъ еще на твердой почвѣ опыта, и не видѣли бездонной пропасти между явленіями и вещами въ себѣ.

Какъ граница опыта, вещь въ себѣ еще кажется объектомъ опыта. Понятіе границы невольно влечетъ за собою видимость

объекта границы. Мы можемъ представлять себѣ границу не иначе, какъ въ пространствѣ и времени; вещь въ себѣ, представляемая какъ граница, является пространственною и временною границею міра, его верховною причиною, его необходимою сущностью и т. д. Эта видимость *неизбѣжна*, какъ она ни обманчива. Критика разума можетъ изъяснить ее, но человѣческій разумъ никакъ не въ состояніи отдѣлаться отъ нея. Критика можетъ научить разумъ не слѣдовать этой видимости, не принимать кажущійся объектъ за дѣйствительный, не переступать предѣловъ опыта. Но разумъ со всею своею критикою не можетъ сдѣлать того, чтобы эта видимость прекратилась. Вотъ почему Кантъ называетъ ее «*неизбѣжною иллюзіею*». Такъ математическая географія учитъ, что тамъ, на крайней границѣ нашего горизонта, гдѣ небо по видимому соприкасается съ землею, этого прикосновенія въ дѣйствительности не существуетъ, что тамъ небо такъ же далеко отстоитъ отъ земли, какъ въ нашемъ зенитѣ; но такое географическое объясненіе не можетъ разрушить чувственной видимости; оно можетъ только побудить насъ не принимать этого обмана за объектъ и не судить о немъ, какъ объ объектѣ: оно исправляетъ наше сужденіе, но не исправляетъ нашего чувства. Такъ астрономія учитъ, что мѣсяцъ при восходѣ на самомъ краю горизонта имѣетъ такую же величину, какъ и на высотѣ неба, гдѣ онъ кажется намъ меньше. Оптика объясняетъ намъ изъ свойства перспективы, почему восходящій мѣсяцъ необходимо представляется намъ имѣющимъ бóльшую величину. Мы не станемъ на основаніи этой видимости судить о величинѣ мѣсяца; но тѣмъ не менѣе не перестанемъ имѣть эту видимость. Въ приведенныхъ случаяхъ видимость объясняется естественнымъ свойствомъ нашего опыта; это *эмпирическая* видимость. Такъ же происходитъ и трансцендентальная видимость, съ тѣмъ только различіемъ, что она проистекаетъ не изъ чувственнаго воспріятія, а изъ одного разума (*).

Совершенно справедливо, что существуетъ граница опыта, и

(*) Тамъ же, S. 276—279.

что эту пограничную линію составляетъ вещь въ себѣ или идея. Но совершенно ложно и обманчиво думать, что эта граница достижима путемъ опыта, и лежитъ съ нимъ какъ бы въ одной плоскости. Тамъ, гдѣ вещь въ себѣ по видимому соприкасается съ опытомъ, въ дѣйствительности этого соприкосновенія не происходитъ, подобно тому какъ небо на крайней границѣ нашего горизонта на самомъ дѣлѣ не касается земли. Непросвѣщенный, чувственный разсудокъ можетъ конечно воображать, что онъ схватитъ небо, когда достигнетъ границы своего горизонта. Онъ не знаетъ, что на той границѣ онъ только очутится въ центрѣ новаго горизонта. Такъ и некритическій разумъ воображаетъ, что на границѣ опыта онъ достигнетъ вещи въ себѣ, между тѣмъ какъ на достигнутомъ мѣстѣ откроется только новая область безграничнаго опыта.

Выраженіе—нашъ опытъ безграниченъ, будучи правильно понято, значитъ: въ насъ есть нѣчто такое, что никогда не можетъ быть дознано на опытѣ и не можетъ породить опыта, и поэтому самому составляетъ абсолютную границу опыта. Если это нѣчто представляется какъ предметъ, то оно можетъ быть представлено не иначе, какъ въ пространствѣ и времени, т. е. какъ явленіе, которое всегда составляетъ только относительную границу нашего опыта, никакъ не абсолютную границу всякаго опыта. Чрезъ это вещь въ себѣ превращается въ явленіе, слѣдовательно явленія превращаются въ вещи въ себѣ. Ибо какъ скоро вещь въ себѣ представляется въ пространствѣ и времени, то пространство и время должны имѣть значеніе объективныхъ опредѣленій самихъ вещей, и въ такомъ случаѣ явленія въ пространствѣ и времени нужно будетъ считать уже не простыми представленіями, а вещами въ себѣ, независимыми отъ нашего представленія и существующими внѣ нашей способности представлять. Вотъ гдѣ именно и заключается основная ошибка всякаго мнимаго познанія вещей въ себѣ. Метафизики вводятся въ обманъ трансцендентальною видимостью, которою критическій философъ недопускаетъ обмануть себя; они думаютъ схватить вещь въ себѣ, какъ дѣти хотятъ схватить луну!

VI. *Принципъ всякой метафизики сверхчувственнаго.*

Всякая метафизика основывается на заключеніи отъ условнаго бытія къ бытію безусловному. Если дано безусловное бытіе, то, заключаетъ она, должны быть даны и всѣ его условія. Эти условія были бы не *всѣ*, если бы ихъ рядъ не заканчивался, если бы его высшій членъ обусловливался еще далѣе. Какъ законченный рядъ, такъ и высшій (не обусловливаемый далѣе) членъ безусловны. Слѣдовательно умозаключеніе, лежащее въ основаніи всякаго познанія вещей въ себѣ, таково: если дано условное, то данъ также и рядъ всѣхъ его условій, т. е. само безусловное. Но условное бытіе дано намъ, слѣдовательно дано и безусловное.

1) Правильное заключеніе.

Заключеніе отъ условнаго бытія къ его условію правильно и необходимо при всѣхъ обстоятельствахъ. Объ условіи совершенно логично должно судить, что оно или условно или не условно: въ первомъ случаѣ заключеніе повторяется до тѣхъ поръ, пока не будетъ исчерпанъ рядъ всѣхъ условій, во второмъ же случаѣ тотчасъ же получается безусловное. Слѣдовательно противъ этого заключенія, какъ логической аксіомы, возразить нечего. Понятіе условнаго указываетъ на безусловное, какъ на свое дополненіе. Но иное дѣло понятіе, а иное—отношеніе его къ предмету. Или, говоря языкомъ Канта: иное дѣло понятіе въ логическомъ смыслѣ, и иное въ смыслѣ трансцендентальномъ. Все здѣсь зависитъ отъ того, къ *какому* предмету относится понятіе. Тò, чтò справедливо въ отношеніи къ понятіямъ, еще поэтому не справедливо въ отношеніи къ объектамъ. Понятія въ логическомъ смыслѣ не имѣютъ въ виду этого отношенія, которое они должны имѣть въ виду въ трансцендентальномъ смыслѣ. Поэтому логически можетъ быть вѣрно тó, чтó съ трансцендентальной точки зрѣнія не вѣрно. Такъ понятіе условнаго бытія относится только къ явленіямъ, а понятіе безусловнаго только къ вещамъ въ себѣ, или идеямъ. Это существенно-различное отношеніе не касается логическаго разсудка, между тѣмъ какъ для критическаго разсудка оно составляетъ дѣло самой первой важности.

Въ трансцендентальномъ смыслѣ будетъ правильно заключать такимъ образомъ: если условное бытіе дано какъ явленіе, то безусловное дано какъ идея, которая никогда не есть явленіе или объектъ. На такомъ заключеніи нельзя основать *никакой* метафизики.

Въ трансцендентальномъ смыслѣ будетъ правильно заключать такимъ образомъ: если обусловленное бытіе дано, какъ явленіе, то и условія его даны, какъ явленія; но такъ какъ эти условія суть явленія или предметы возможнаго опыта, то рядъ ихъ никогда не бываетъ данъ, какъ законченный, ибо опытъ никогда не бываетъ закопченъ. Такое заключеніе уничтожаетъ возможность метафизики.

2) Ложный силлогизмъ, или софистика чистаго разума. Діалектическій силлогизмъ разума (*).

Въ какомъ же смыслѣ заключаетъ метафизика? Она беретъ обусловленное бытіе, какъ простое понятіе, не различая явленія отъ вещи въ себѣ. Она беретъ понятіе условнаго независимо отъ нашего представленія, относитъ его не къ явленіямъ только, а къ вещамъ вообще. Такимъ образомъ ея заключеніе будетъ: «если дано условное (какъ вещь въ себѣ), то дано также и безусловное. Но условное (только какъ явленіе) дано, слѣдовательно дано и безусловное».

Теперь каждый можетъ ясно видѣть тотъ ложный силлогизмъ, на которомъ основывается всякая метафизика. Понятіе условнаго составляетъ средній терминъ этого силлогизма, и употребляется въ двухъ совершенно различныхъ значеніяхъ: въ первой посылкѣ оно означаетъ вещь вообще, въ второй же посылкѣ оно можетъ означать только явленіе, такъ что тутъ немыслимъ никакой сил-

---

(*) Тамъ же, Tr. Dialektik. II. Buch, S. 307 und 308.

логизмъ, такъ какъ заключеніе возможно только тогда, когда средній терминъ въ обѣихъ посылкахъ имѣетъ *совершенно одно и то же* значеніе. Такимъ образомъ силлогизмъ, лежащій въ основаніи всякой метафизики сверхчувственнаго, *не есть силлогизмъ*; его средній терминъ, отъ котораго зависитъ весь силлогизмъ, есть не *одно* понятіе, а два совершенно различныя понятія: это будетъ то, древніе логики называли «quaternio terminorum».

Когда въ среднемъ терминѣ намѣренно скрываютъ два различныя значенія подъ *однимъ* словомъ, то происходитъ умышленный обманъ, софистическій ложный силлогизмъ, который по большей части сводится на жалкую игру словъ. Вышеприведенный силлогизмъ *не* есть такой умышленный ложный силлогизмъ. Средній терминъ въ этомъ случаѣ имѣетъ два различныя значенія—именно—вещи вообще или *вещи въ себѣ*, и *явленія*; слѣдовательно здѣсь смѣшано различіе между ноуменомъ и феноменомъ. Чтобы правильно и основательно понять это различіе, нужно понимать, что явленія суть исключительно наши представленія; нужно понимать, что пространство и время суть чистыя воззрѣнія или первоначальныя формы представленія нашей чувственности; словомъ нужно ни больше, ни меньше, какъ знать критическую философію. До тѣхъ поръ пока это пониманіе не пріобрѣтено, человѣческому разуму легко можно *смѣшивать* явленія и вещи въ себѣ, принимать явленія за вещи, вещи въ себѣ за явленія, и слѣдовательно непроизвольно строить тотъ ложный силлогизмъ, на которомъ всякая онтологія основываетъ свою систему. Въ этомъ состоитъ та трансцендентальная видимость, по которой вещи въ себѣ кажутся намъ явленіемъ или объективнымъ бытіемъ. Основанные на ней ложные силлогизмы суть, по выраженію Канта, «*софистикаціи не людей, а самого чистаго разума*, софистикаціи, отъ которыхъ не можетъ освободиться даже самый мудрый человѣкъ, такъ что хотя послѣ многихъ усилій можно предохранить себя отъ заблужденія, но отъ самой видимости, которая постоянно ослѣпляетъ и дразнитъ насъ, отдѣлаться нѣтъ никакой возможности.» (*)

(*) Тамъ же, S. 307.

Умозаключеніе отъ условнаго бытія къ *безусловному вообще* имѣетъ правильное основаніе. Заключеніе отъ условнаго бытія къ *безусловному, какъ бытію, или какъ объекту*, имѣетъ только кажущееся основаніе; этотъ силлогизмъ есть софистикація разума, *умничающій, или діалектическій силлогизмъ.* Такъ-называемое діалектическое искусство риторовъ и софистовъ произвольно и нарочно создаетъ кажущіяся доказательства, чтобы убѣдить или ослѣпить другихъ. Въ указанныхъ же выше діалектическихъ силлогизмахъ мы имѣемъ непроизвольную діалектику самого чистаго разума, который на кажущемся основаніи возводитъ ложный силлогизмъ въ нѣкоторую трансцендентальную науку. Открытіе этой діалектики составляетъ послѣднюю задачу «*Критики*», и потому разрѣшеніе ея Кантъ назвалъ «трансцендентальною діалектикою».

3) Разрѣшеніе ложнаго силлогизма.

Всякая метафизика сверхчувственнаго основывается на діалектическихъ заключеніяхъ разума, основную форму которыхъ мы уже показали. Теперь мы можемъ присоединить къ этому и основную форму разрѣшенія. Если дано условное бытіе, то можно заключать къ безусловному не какъ къ вещи или явленію, а какъ къ идеѣ. Но условное бытіе дано намъ, какъ явленіе или объектъ опыта; слѣдовательно рядъ всѣхъ условій, или безусловное, дано не въ явленіи, а какъ идея, т. е. другими словами рядъ всѣхъ условій не данъ намъ, а только *заданъ*; онъ составляетъ необходимую задачу разума, которую опытъ можетъ разрѣшить, только безпрерывно расширяя свои знанія и связывая ихъ въ одно цѣлое науки. Полное разрѣшеніе этой задачи въ предѣлахъ опыта невозможно, или, что тоже, опытъ никогда не можетъ осуществить идею: онъ никогда не въ состояніи ни имѣть, ни сдѣлать ея своимъ объектомъ.

Какъ діалектическое умозаключеніе, такъ и разрѣшеніе его мы знаемъ теперь въ общемъ родовомъ ихъ понятіи. Далѣе намъ нужно опредѣлить этотъ родъ въ различныхъ его видахъ. Сколько

возможно опредѣленій безусловнаго, или сколько возможно идей, столько же возможно и діалектическихъ умозаключеній: на столь же многіе виды распадается по своему объекту познаніе вещей въ себѣ.

VII. *Трансцендентальныя идеи: душа, міръ, Богъ* (*).

Какъ скоро дано условное бытіе, — дозволено заключеніе къ безусловному, какъ къ цѣли никогда не достижимой, но всегда служащей предметомъ стремленій, т. е. къ безусловному, какъ идеѣ. Но условное бытіе дано намъ въ трехъ различныхъ видахъ: какъ внутреннее явленіе (бытіе въ насъ), какъ внѣшнее явленіе (бытіе внѣ насъ), и какъ возможное бытіе, или предметъ вообще. Слѣдовательно мы будемъ имѣть право заключить къ идеѣ нѣкотораго безусловнаго въ насъ, нѣкотораго безусловнаго внѣ насъ, нѣкотораго безусловнаго въ отношеніи ко всякому возможному бытію. Безусловное въ насъ есть субъективно безусловное, безусловный субъектъ, лежащій въ основаніи всѣхъ внутреннихъ явленій: *душа*. Безусловное внѣ насъ есть объективно безусловное, безусловный или законченный объектъ, т. е. законченная совокупность всѣхъ внѣшнихъ явленій, природа, какъ цѣлое или *міръ*. Наконецъ безусловное въ отношеніи ко всякому возможному бытію есть абсолютно безусловное существо вообще, абсолютно совершенное существо, какъ совокупность всѣхъ возможныхъ реальностей: *Богъ*. Итакъ, отъ условнаго бытія можно заключать къ идеѣ *души*, *міра*, *Бога*, или другими словами къ идеѣ психологической, идеѣ космологической и идеѣ теологической.

1) Идеи и силлогизмы разума.

Связь, или отношеніе явленій опредѣлялось у насъ посредствомъ сужденій: категорическаго, гипотетическаго и раздѣлительнаго. Притомъ категорическимъ сужденіемъ опредѣляется субъектъ явленія, гипотетическимъ — условіе его, раздѣлительнымъ — совокупность его возможныхъ предикатовъ. Такъ же точно логика раздѣляетъ и умозаключенія на категорическія, гипотетическія и раздѣлительныя. Перваго рода умозаключеніе ищетъ безусловнаго субъекта; втораго рода — законченнаго ряда всѣхъ условій, т. е. цѣлаго, третьяго рода—абсолютно необходимаго существа, какъ совокупности всѣхъ возможныхъ реальностей. Или другими словами: категорическое умозаключеніе завершается въ психологической идеѣ, гипотетическое — въ космологической, раздѣлительное—въ теологической. Такимъ образомъ идеи соотвѣтствуютъ тремъ видамъ умозаключеній.

(*) Тамъ же, Tr. Dialektik. 1 Buch. III. Abschn. S. 302—307.

Кантъ нашелъ удобнымъ для себя воспользоваться общею логикою какъ руководствомъ при своихъ трансцендентальныхъ изслѣдованіяхъ. Такъ онъ руководится ученіемъ о сужденіяхъ при изслѣдованіи категорій, а ученіемъ объ умозаключеніяхъ при изысканіи идей. Въ трансцендентальной эстетикѣ школьная логика не могла быть ничѣмъ ему полезною. Но трансцендентальной логикѣ она подаетъ руку и ведетъ ее во все продолженіе пути по своей собственной, торной дорогѣ. Ученіе о формахъ сужденія приводитъ аналитику къ чистымъ разсудочнымъ понятіямъ, ученіе объ умозаключеніяхъ приводитъ діалектику къ идеямъ.

2) Діалектическіе силлогизмы: раціональная психологія, космологія, теологія.

Умозаключенія становятся софистическими или діалектическими, какъ скоро они заключаютъ къ безусловному не какъ къ идеѣ, а какъ къ предмету возможнаго познанія. Если категорическое умозаключеніе становится діалектическимъ, то оно заключаетъ не къ идеѣ души, а къ бытію ея, какъ познаваемаго объекта. Точно такъ же гипотетическое умозаключеніе заключаетъ къ бытію міра, какъ даннаго и познаваемаго цѣлаго. Точно также раздѣлительное заключаетъ къ бытію Бога, какъ познаваемаго существа. Въ слѣдствіе этого въ первомъ случаѣ возникаетъ

раціональная психологія, во второмъ — раціональная космологія, въ третьемъ — раціональная теологія.

Психологическая идея имѣетъ правильное основаніе, а раціональная психологія только кажущееся. То же нужно сказать о космологической идеѣ въ отношеніи къ раціональной космологіи, о теологической идеѣ въ отношеніи къ раціональной теологіи. Здѣсь самымъ точнымъ образомъ опредѣлена та точка, въ которой оканчивается истина и начинается заблужденіе.

Задача трансцендентальной діалектики, въ отдѣльныхъ ея частяхъ, состоитъ въ опроверженіи раціональной психологіи, космологіи, теологіи. Опровергать эти мнимыя науки значитъ выяснять и разоблачать діалектическое умозаключеніе, на которомъ каждая изъ нихъ основывается. Какъ скоро всѣ онѣ будутъ опровергнуты, будетъ доказано, что метафизика сверхчувственнаго вообще возможна, какъ кажущаяся наука, но совершенно невозможна, какъ истинная наука.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

ПСИХОЛОГИЧЕСКІЯ ИДЕИ. РАЦІОНАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГІЯ.

ПАРАЛОГИЗМЫ ЧИСТАГО РАЗУМА.

I. *Трансцендентальный идеализмъ въ отношеніи къ раціональной психологіи.*

ПЕРВОЕ И ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ КРИТИКИ.

Всѣ предметы возможнаго опыта суть явленія. Всѣ явленія суть ничто иное, какъ представленія, существующія въ насъ; они точно также не могутъ быть самыми вещами, или вещами въ себѣ, какъ послѣднія никогда не бываютъ явленіями. Вотъ *строго идеалистическое ученіе* критической философіи, отъ котораго нельзя отступить ни на шагъ, не пошатнувши и не уничтоживши въ самомъ основаніи критическую философію. Очень легко убѣдиться въ томъ, что даже малѣйшій ущербъ, нанесенный этому идеализму, ниспровергаетъ всю критическую систему. Идеалистическое ученіе утверждаетъ: всѣ явленія суть только представленія; противоположный ей взглядъ былъ бы таковъ: всѣ явленія суть *не* представленія только существующія въ насъ, а кромѣ того еще нѣчто такое, что существуетъ внѣ нашей представительной силы. Что-же будетъ необходимо слѣдовать изъ этого положенія? Всѣ явленія очевидно находятся въ простран-

ствѣ и времени. Если же бы явленія были не представленіями только, то и пространство и время не могли бы быть только представленіями, не были бы чистыми воззрѣніями, а этимъ была бы совершенно уничтожена трансцендентальная эстетика,—основаніе всей критики. Вмѣстѣ съ идеалистическимъ ученіемъ въ самомъ строгомъ его смыслѣ падаетъ или сохраняется трансцендентальная эстетика, а вмѣстѣ съ эстетикой самая критика. Кто правильно понялъ кантовское ученіе о пространствѣ и времени, тотъ никогда не усумнится въ томъ, что это ученіе служитъ основаніемъ идеализма въ самой строгой его формѣ, что инаго ученія Кантъ не могъ имѣть, не противорѣча самому себѣ. Нельзя также сомнѣваться и въ *вѣрности* этого основнаго ученія.

Мы нѣсколько разъ указывали на то, что «*Критика чистаго разума*» въ своемъ первоначальномъ видѣ строго и вѣрно проводитъ это основное ученіе, а въ слѣдующихъ изданіяхъ дозволяетъ себѣ отступленія отъ идеалистическаго ученія, притупляетъ его лезвіе, умышленно изгоняетъ его прямое и недвусмысленное формулированіе, исключающее возможность всякаго сомнѣнія, и даже благопріятствуетъ противоположному образу мыслей, вставляя его въ нѣкоторыя мѣста, въ видѣ неумѣстныхъ эпизодовъ. Слѣдующія изданія «*Критики*» отличаются отъ перваго частью выпусками, частію прибавками; какъ тѣ, такъ и другія относятся къ идеалистическому ученію; первыя служатъ для того, чтобы скрыть его, а вторыя для того, чтобы высказать противоположный взглядъ. Такимъ прибавленіемъ было «опроверженіе идеализма», которое Кантъ, во второмъ изданіи «*Критики*», вставилъ въ постуляты эмпирическаго мышленія. Опущенія находятся въ дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій, и въ ученіи о различіи ноуменовъ и феноменовъ. Но ни въ *одномъ* мѣстѣ перваго изданія «*Критики*» языкъ идеализма не былъ такъ откровененъ, прямъ и ясенъ, какъ здѣсь, въ опроверженіи раціональной психологіи. Эти рѣшительныя мѣста выпущены въ слѣдующихъ изданіяхъ «*Критики*», и уже только въ новое время снова выведены на свѣтъ «*Критикою кантовской философіи*» Шопенгауэра. Нѣтъ сомнѣнія, что Кантъ намѣренно смягчилъ строгій идеализмъ своего ученія не потому, чтобы самъ онъ сомнѣвался въ немъ, и не потому, чтобы у него не-

доставало духа удержаться на этой смѣлой точкѣ зрѣнія, а потому единственно, что ему хотѣлось сдѣлать свое ученіе въ извѣстномъ смыслѣ популярнымъ и экзотерическимъ. Внѣшнее чувство, экзотерическій, т. е. догматическій разсудокъ, для принятія кантовской философіи требовалъ только маленькой уступки, именно, что явленія и внѣ представленій составляютъ нѣчто, немного, но все таки нѣчто, что̀ можно бы было признать ради собственнаго удовлетворенія, и чего недоступность, какъ нѣкотораго непознаваемаго X, можно бы было извинить счастливо открытою границею разума. Кантъ сдѣлалъ эту уступку, и чрезъ то пріобрѣлъ себѣ многочисленную школу, которую въ противномъ случаѣ едва ли удалось бы ему имѣть. «*Критика*» въ первоначальномъ ея видѣ была критикою на *точкѣ зрѣнія Канта*; въ послѣдующихъ же изданіяхъ она сдѣлалась критикою на *точкѣ зрѣнія кантіанцевъ*. Весьма характеристично, что вся кантовская школа совершенно удовлетворилась вторымъ изданіемъ «*Критики*», и никогда не замѣчала отличія его отъ перваго изданія. Но у насъ идетъ дѣло не о кантіанцахъ, а о Кантѣ и объ истинномъ его ученіи.

При опроверженіи раціональной психологіи идеалистическое ученіе должно высказаться во всей своей рѣзкости. Одна изъ главнѣйшихъ задачъ психологіи, предполагающая для своего разрѣшенія метафизическое познаніе души, касается общенія между душою и тѣломъ. Ясно, что постановка этой задачи будетъ совершенно иная, а слѣдовательно и самая задача будетъ новая задача, какъ скоро мы станемъ смотрѣть на тѣло и душу не какъ на различныя вещи, а какъ на различныя *представленія*. Все здѣсь зависитъ отъ того, какъ будетъ понято различіе между душою и тѣломъ. Съ точки зрѣнія критической философіи это различіе должно будетъ явиться совершенно въ иномъ видѣ, нежели съ точки зрѣнія раціональной психологіи догматическаго періода. Здѣсь-то, въ *первомъ* изданіи «*Критики*» встрѣчаемъ мы самое ясное и чуждое всякаго умолчанія изложеніе трансцендентальнаго идеализма. (*)

(*) Ср. Kritik d. r. Vern., Tr. Dialektik. II. Buch. I. Hptst S. 308 — 313. Съ S. 313 срав. Nachträge, S. 660 — 698. (1 изд.) Ср. Proleg. Th. III. § 46—50.

II. *Психологія, какъ внутренняя опытная наука. Психологическія идеи.*

Всякое познаніе явленій есть опытъ. Явленія раздѣляются на два вида: на такія, которыя мы воспринимаемъ внѣ насъ, и на такія, которыя мы воспринимаемъ въ насъ самихъ. Первыя составляютъ предметы внѣшняго, а послѣднія—внутренняго чувства. Такимъ образомъ опытъ, подобно явленіямъ, раздѣляется на внѣшній и внутренній. Всякая опытная наука есть естественная наука или физіологія въ самомъ общемъ значеніи этого слова. Поэтому всю опытную науку, подобно самому опыту, можно раздѣлить на физіологію внѣшняго чувства и физіологію внутренняго чувства. Предметами первой были бы явленія, которыя мы хотя представляемъ въ насъ самихъ, но воспринимаемъ внѣ насъ; а предметами второй—явленія, которыя мы воспринимаемъ *только въ насъ самихъ.* Поэтому физіологія внѣшняго чувства была бы физикою въ тѣсномъ смыслѣ, а физіологія внутренняго чувства въ отличіе отъ первой,—*психологіею.*

Итакъ, всякая психологія основывается на внутреннемъ опытѣ, на наблюденіи того, что происходитъ въ насъ, на самонаблюденіи; какъ такая, она есть совершенно *эмпирическая.* Объекты ея наблюденія суть различныя состоянія собственнаго бытія; а такъ какъ мы посредствомъ внутренняго опыта можетъ воспринимать только собственное бытіе, но никакъ не чужое, то положенія психологіи имѣютъ объективное значеніе не иначе, какъ съ этимъ ограниченіемъ, и могутъ быть доведены до сравнительной всеобщности только посредствомъ аналогическихъ заключеній. Какъ *опытная наука,* психологія ищетъ связи и единства своихъ явленій. Внутреннихъ явленій нельзя связывать понятіемъ взаимодѣйствія, потому что они существуютъ не въ пространствѣ, а только во времени: они суть различныя состоянія, слѣдующія одно за другимъ,—слѣдовательно измѣненія, происходящія по закону причинности. Какъ измѣненія, они предполагаютъ субъектъ, лежащій въ основаніи ихъ, къ которому различныя состоянія относятся какъ предикаты. Этотъ субъектъ никогда не можетъ быть предикатомъ, а всегда есть только субъектъ или субстанція. Если, слѣдовательно, психологія ищетъ послѣдняго основанія своихъ явленій, то она заключаетъ въ формѣ категорическаго умозаключенія къ идеѣ безусловнаго субъекта или субстанціи, различныя состоянія которой составляютъ указанныя внутреннія явленія или измѣненія, какъ объекты внутренняго воспріятія.

Но измѣненія, происходящія во мнѣ или вовсе не воспринимаются, или же необходимо должны быть воспринимаемы какъ *мои* измѣненія, какъ *мои* различныя представленія. Единство всѣхъ внутреннихъ явленій составляю *я,* представляющій или мыслящій субъектъ. Если мы назовемъ мыслящую субстанцію *душою,* то выйдетъ, что категорическое умозаключеніе приводится къ идеѣ души. Всякая внутренняя опытная наука имѣетъ цѣлью психологическую идею.

Чтобы представить психологическую идею во всѣхъ возможныхъ ея характерахъ, начнемъ съ того, что душа должна [быть безусловнымъ субъектомъ всѣхъ внутреннихъ измѣненій. Какъ субъектъ, который лежитъ въ основаніи измѣненія, и которому присущи различныя состоянія измѣненія, душа есть *субстанція.* Какъ субстанція *внутреннихъ* измѣненій, состоянія которой состоятъ въ представленіяхъ и мысляхъ, душа есть субстанція не сложная, а *простая.* Какъ такая простая субстанція, она въ различныхъ состояніяхъ своего измѣненія всегда *одна и та же,* т. е. она численно тожественна; она сознаетъ свое тожество во всякомъ измѣненіи, и потому есть самосознающее существо, или *личность;* наконецъ, такъ какъ она служитъ сама для себя предметомъ, то ей *несомнѣнно извѣстно только* собственное бытіе ея, бытіе же всѣхъ предметовъ, внѣ ея находящихся, менѣе достовѣрно или сомнительно.

Поэтому психологическія идеи суть существенность, простота, личность и самоизвѣстность души, или, выражаясь языкомъ Канта, «субстанціальность, симплицитетъ, персональность и идеальность души». Вмѣстѣ съ субстанціею души дано ея безтѣлесное бытіе (невещественность), а вмѣстѣ съ простотою безсмертіе (неразрушаемость).

И вотъ, какъ скоро идея души принимаетъ видимость предме-

та, какъ будто она есть нѣкоторое обыкновенное, познаваемое бытіе, категорическое умозаключеніе дѣлается, по выраженію Канта, діалектическимъ, и возникаетъ софистическое ученіе о душѣ, раціональная психологія, доказывающая посредствомъ множества умозаключеній, что душа въ смыслѣ объективнаго бытія субстанціальна, проста, есть личность, и знаетъ только собственное бытіе. Если существуетъ мыслящая субстанція, то легко вывести, что она, въ отличіе отъ сложныхъ субстанцій, проста, въ сознаніи себя самой есть личность, что она непосредственно и исключительно знаетъ собственное бытіе. Слѣдовательно для раціональной психологіи прежде всего нужно доказать, что существуетъ мыслящая субстанція, или что душа въ смыслѣ существованія есть мыслящая субстанція;—доказать, что она нетолько должна быть мыслима, какъ такая, но и *существуетъ* или можетъ быть дознана, какъ такая. Раціональная психологія выиграетъ свое дѣло, если докажетъ, что душа есть *субстанція*. Какъ субстанція, она должна конечно *существовать*. Какъ душа, или субъектъ представленій, она необходимо будетъ представляющею или *мыслящею*.

III. *Кажущійся объектъ раціональной психологіи.*

Мы уже прежде показали, что ни представленіе, ни связь представленій не были бы возможны безъ чистаго сознанія, которое во всѣхъ своихъ представленіяхъ остается неизмѣнно *одним* и тѣмъ же,—безъ того «я мыслю», которое Кантъ назвалъ трансцендентальною апперцепціею. Это «я» узнаетъ въ настоящемъ представленіи прежнее, сравниваетъ и различаетъ представленія, т. е. *судитъ*; оно есть сравнивающій, различающій субъектъ представленій, оно во всѣхъ сужденіяхъ есть *субъектъ* сужденія. Ясно также, что мое «я» никогда не бываетъ предикатомъ другаго, а можетъ быть только субъектомъ. Слѣдовательно мы можемъ сказать, что «я» есть субъектъ для всѣхъ возможныхъ сужденій, что оно ни въ какомъ сужденіи не бываетъ предикатомъ другаго субъекта.

Безъ «я» нѣтъ никакой связи представленій, т. е. никакого сужденія. Связь представленій есть форма сужденія. Слѣдовательно, опредѣляя точнѣе, «я» составляетъ форму сужденія. Форма сужденія есть логическая составная часть сужденія, чисто логическое сужденіе безъ эмпирическаго или матеріяльнаго содержанія. Поэтому, выражаясь строго, «я» есть субъектъ всѣхъ формъ сужденія, *логическій субъектъ* сужденія, судящій субъектъ, и потому основаніе всѣхъ судящихъ понятій или категорій. Въ отношеніи къ сужденію или къ познанію вообще, оно есть высшее логическое или формальное его условіе.

Но каждый объектъ возможнаго познанія предполагаетъ условія познанія,—каждый объектъ возможнаго опыта условія опыта. Слѣдовательно каждый познаваемый объектъ предполагаетъ «я» какъ формальное условіе всякаго познанія, какъ логическій субъектъ всѣхъ сужденій. Итакъ, само «я», будучи условіемъ познанія, никогда не можетъ быть объектомъ его, потому что въ противномъ случаѣ должно было бы предполагать само себя, что заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Уже отсюда видна невозможность изъ «я мыслю» дѣлать познаваемый объектъ.

Всякій познаваемый объектъ предполагаетъ воззрѣніе, посредствомъ котораго только и даются объекты. Чтобы возможно было познать нѣкоторый объектъ, какъ субстанцію, онъ долженъ находиться въ воззрѣніи какъ *постоянное* явленіе; безъ такого воззрѣнія понятіе субстанціи пусто и не представляетъ ровно ничего. Но постоянное явленіе предполагаетъ, что въ одно время существуютъ различныя явленія, изъ которыхъ одно остается, а другія проходятъ. Различныя явленія въ одно и то же время могутъ существовать только въ пространствѣ. Слѣдовательно постоянное явленіе, чтобы быть въ воззрѣніи, предполагаетъ пространство. Въ одномъ времени, которое, какъ такое, не постоянно, постоянное наблюдаемо быть не можетъ. Поэтому внутреннія явленія, которыя существуютъ только во времени, никогда не могутъ быть наблюдаемы, какъ *постоянныя*, а слѣдовательно не могутъ быть познаваемы, какъ субстанціи.

Итакъ, ясно, что это «я», мыслящій субъектъ, никогда не можетъ быть предметомъ возможнаго познанія, такъ какъ оно со-

*

ставляетъ только формальное условіе для возможнаго познанія; что оно никогда не можетъ быть предметомъ воззрѣнія, такъ какъ само оно составляетъ не явленіе, а только послѣднее формальное условіе для явленія, что оно еще менѣе можетъ быть постояннымъ предметомъ воззрѣнія, такъ какъ, даже если бы оно и подлежало воззрѣнію, мыслящее существо можетъ быть созерцаемо не въ пространствѣ, а только во времени. Слѣдовательно нѣтъ ни одного условія для того, чтобы можно было утверждать, что субъектъ мышленія есть мыслящая субстанція, или что душа есть субстанція. Нѣтъ ни одного условія, необходимаго для основоположенія раціональной психологіи. Весь текстъ ея ограничивается положеніемъ «я мыслю». Она переводитъ это «я мыслю» положеніемъ, «я есмь мыслящій=я есмь мыслящее существо», и такимъ образомъ она приходитъ туда, куда ей хотѣлось. Она гипостазируетъ «я мыслю». Изъ «я мыслю» она дѣлаетъ мыслящую субстанцію, изъ «*я*»—«*субстанцію*»; т. е. гипостазируетъ (олицетворяетъ) «я», какъ будто бы оно есть существующая сама по себѣ, самостоятельная вещь, вещь въ себѣ.

IV. *Паралогизмъ субстанціальности.*

Эта мнимая наука показала теперь намъ то умозаключеніе, на которомъ она основывается, отъ котораго зависятъ и съ опроверженіемъ котораго опровергаются всѣ прочія умозаключенія. Она хочетъ доказать, что наше мыслящее «я» подходитъ подъ понятіе субстанціи. Слѣдовательно дѣло идетъ о томъ, чтобы опредѣлить средній терминъ, связывающій «я» съ понятіемъ субстанціи. Умозаключеніе будетъ таково: «то, представленіе чего составляетъ абсолютный субъектъ нашихъ сужденій, и потому не можетъ быть употребляемо какъ опредѣленіе другой вещи,—есть субстанція. Какъ мыслящее существо, я—*абсолютный* субъектъ всѣхъ моихъ возможныхъ сужденій, и это представленіе о мнѣ самомъ не можетъ быть употреблено въ качествѣ предиката какой-нибудь другой вещи. Слѣдовательно я, какъ мыслящее существо (душа), есмь *субстанція*.» (*)

(*) Тамъ же, S. 660 и 662 (1-е. изд).

Въ этомъ умозаключеніи средній терминъ составляетъ понятіе абсолютнаго субъекта нашихъ сужденій. Очевидно, что это понятіе должно быть въ обѣихъ посылкахъ однимъ и тѣмъ же, что—выражаемое однимъ и тѣмъ же словомъ—оно не должно имѣть двухъ значеній, потому что въ противномъ случаѣ мы будемъ имѣть не средній терминъ, а quaternio terminorum, которое не даетъ заключенія. Все зависитъ отъ того, что̀ разумѣется подъ субъектомъ: реальный ли, или логическій субъектъ. Субъектъ нашихъ сужденій можетъ имѣть двоякое значеніе: именно, или это субъектъ *въ* сужденіи, т. е. обсуждаемый субъектъ, какъ *предметъ сужденія*, или же это субъектъ производящій сужденіе, *судящій субъектъ*, какъ логическое условіе. Въ первомъ смыслѣ онъ реальный, а во второмъ—логическій субъектъ. Субстанціею можетъ быть только реальный субъектъ, какъ возможный предметъ сужденія, какъ постоянный предметъ воззрѣнія. Логическій субъектъ никогда не бываетъ предметомъ сужденія, или объектомъ воззрѣнія, никогда слѣдовательно не бываетъ субъектомъ въ сужденіи, реальнымъ субъектомъ, а потому не бываетъ и субстанціею.

Теперь фальшивость силлогизма ясна. Первая посылка говоритъ: то, что̀ можетъ быть мыслимо только какъ субъектъ сужденія, но отнюдь не какъ предикатъ,—есть субстанція, именно если она есть реальный субъектъ. Вторая посылка говоритъ: мыслящее «я» можетъ быть мыслимо только какъ субъектъ всѣхъ сужденій, именно какъ логическій субъектъ. Если же такъ, то невозможно никакое заключеніе. Первая посылка объясняетъ, что субстанціею называется то, *о чемъ можно судить* только какъ о субъектѣ. Вторая же посылка объясняетъ, что наше «я» составляетъ во всѣхъ случаяхъ *судящій субъектъ*. Слѣдовательно у насъ два положенія, между которыми нѣтъ ничего общаго, кромѣ одного слова. (*)

(*) Въ вышеприведенномъ умозаключеніи нѣтъ ни одного понятія, которое бы дважды встрѣчалось въ одномъ и томъ же значеніи. *Субстанція* въ первой посылкѣ означаетъ нѣчто иное, нежели въ заключеніи. Слово *«мыслить»* каждая посылка употребляетъ въ различномъ смыслѣ. Итакъ, въ указанномъ силлогизмѣ можно найти quaternio terminorum во всѣхъ понятіяхъ, встрѣчающихся дважды.

Когда два понятія совпадаютъ съ третьимъ, то они составляютъ силлогизмъ. Но когда, какъ въ нашемъ случаѣ, третье понятіе совпадаетъ съ двумя другими не дѣйствительно, а только по видимому, то необходимо происходитъ неправильное умозаключеніе,—возникаетъ *паралогизмъ*. Когда видимость или силлогистическій обманъ состоитъ въ томъ, что два различныхъ понятія скрыты подъ однимъ словомъ, то такой паралогизмъ по выраженію старинной логики есть «sophisma figurae dictionis». Таково именно умозаключеніе раціональной психологіи. Видимость здѣсь не эмпирическая и не умышленная, а трансцендентальная. Намъ невольно кажется, что мыслящее «я» можетъ быть и мыслимымъ предметомъ, что душа есть познаваемый объектъ, мыслящая субстанція. Вотъ почему Кантъ называетъ всѣ силлогизмы раціональной психологіи «*паралогизмами чистаго разума*». Существуетъ столько же паралогизмовъ, сколько психологическихъ идей. Собственно говоря, съ опроверженіемъ паралогизма субстанціальности, уже опровергаются и всѣ другіе, именно паралогизмы простоты, личности и идеальности. Если душа не есть вообще субстанція, если покрайней мѣрѣ этого нельзя доказать, то само собою понятно, что она не есть также простая, личная, знающая только свое бытіе субстанція. Впрочемъ для основательнаго опроверженія раціональной психологіи требуется разбить ее во всѣхъ понятіяхъ, которыми она величается.

V. *Паралогизмъ простоты*.

Ни однимъ изъ своихъ понятій столько не хвалится раціональная психологія, какъ понятіемъ о *простотѣ* души. Аргументацію этого понятія Кантъ называетъ Ахиллесомъ между умозаключеніями раціональной психологіи. Если бы душа не была проста, то она должна бы была быть сложена изъ различныхъ мыслящихъ субъектовъ, эти субъекты должны бы были дѣйствовать совокупно, чтобы произвести мысль, какъ напримѣръ, въ природѣ сложное движеніе проистекаетъ изъ содѣйствія различныхъ силъ. Но различныя представленія въ различныхъ субъектахъ

точно также не даютъ мысли, какъ многія отдѣльныя слова не могутъ составить стиха. Единство мысли доказываетъ субъективное единство или простоту мыслящаго существа, т. е. души.

Аргументъ этотъ *не*удовлетворителенъ. Такъ какъ мысль не сложна, то и мыслящее существо должно быть не сложно. Но вѣдь существуютъ сложныя мысли, какъ напримѣръ коллективныя понятія, заключающія въ себѣ множество представленій. Не мысль какъ мысль, а «я мыслю» есть простое представленіе, неразлагаемое на другія представленія. «Я» есть то простое представленіе, изъ котораго раціональная психологія дѣлаетъ простую субстанцію. Но «я», какъ мы уже подробно показали, не представляетъ никакого предмета, слѣдовательно и абсолютное единство его не представляетъ простаго предмета, а слѣдовательно и простой субстанціи. (*)

1) Простота души не есть доказательство ея безтѣлесности.

Раціональная психологія потому даетъ столь большой вѣсъ доказанной простотѣ души, что на этой особенности души она основываетъ понятіе о ея санѣ, великую привилегію ея безтѣлесности. Ибо все простое недѣлимо; всѣ тѣлесное дѣлимо; поэтому ни что простое не можетъ быть тѣлеснымъ, слѣдовательно душа должна быть безтѣлесна или нематеріяльна. Раціональная психологія не доказала и не можетъ доказать простоты души. Но предполагая даже, что эта простота доказана, или можетъ быть доказана, мы не могли бы вывести отсюда, собственно говоря, никакого заключенія относительно различія между душою и тѣломъ. Ибо что-такое тѣла? «Въ трансцендентальной эстетикѣ мы неопровержимо доказали, что *тѣла суть только явленія нашего внѣшняго чувства, а не вещи въ себѣ*» (**). Тѣла могутъ подлежать только внѣшнему воззрѣнію, а душа—только внутреннему.

(*) Тамъ же. S. 662—669 (1 изд.).
(**) Тамъ же. S. 676.

Такъ какъ душа отличается отъ тѣлеснаго бытія, то она не есть тѣлесное представленіе, никогда не можетъ быть явленіемъ въ пространствѣ, или предметомъ внѣшняго чувства. Или другими словами: между предметами внѣшняго воззрѣнія никогда не бываютъ даны намъ мыслящіе объекты, чувства, желанія, сознаніе, представленіе, мысли и т. д., а даны только матерія, форма, непроницаемость, движеніе и т. д. Такое различіе между душою и тѣломъ не есть различіе въ особенности ихъ существа, а есть только различіе въ нашемъ представленіи. Если же тѣла, ихъ протяженіе и дѣлимость суть только явленія нашего внѣшняго чувства, слѣдовательно наши представленія, и однакоже душа должна быть основаніемъ всѣхъ представленій, то я не вижу, какимъ образомъ душа можетъ отличить себя отъ сущности, лежащей въ основаніи тѣлъ. «Это неизвѣстное нѣчто, лежащее въ основаніи внѣшнихъ явленій, производящее на наше чувство такія впечатлѣнія, вслѣдствіе которыхъ оно получаетъ представленія пространства, матеріи, формы и т. д.,—это нѣчто могло бы быть также и субъектомъ мыслей, хотя посредствомъ того рода дѣйствія, какое производитъ оно на наше внѣшнее чувство, мы можетъ получать только воззрѣнія пространства и его опредѣленій, но отнюдь не воззрѣнія представленія, воли и т. д. Но это нѣчто непротяженно, непроницаемо, несложно, такъ какъ всѣ эти предикаты приличествуютъ только чувственности и ея воззрѣнію. Поэтому даже допустивши простоту природы человѣческой души, если мы будемъ смотрѣть на душу (какъ и слѣдуетъ) *только какъ на явленіе*, мы не можемъ достаточно отличить ее отъ матеріи, именно по отношенію къ ея субстрату.» (*)

2) простота души не есть доказательство ея постоянства (безсмертія).

Слѣдовательно съ одной стороны нельзя доказать простоты души, съ другой стороны, если бы эта простота была доказана,

(*) Тамъ же, S. 667 и 668.

она не могла бы служить основаніемъ различія между душою и тѣломъ, такъ какъ тѣло съ его дѣлимостью есть ничто иное, какъ наше явленіе или представленіе. Кромѣ того раціональная психологія думала найти въ простотѣ души доказательство ея неразрушаемости и постоянства, составляющаго въ свою очередь условіе безсмертія. Вообще эта мнимая наука съ своей точки зрѣнія открываетъ или думаетъ открыть надежду на безсмертіе, и это обстоятельство было одною изъ главныхъ причинъ ея славы и уваженія въ цѣломъ мірѣ. Что просто, то недѣлимо, слѣдовательно не можетъ прекратиться вслѣдствіе раздѣленія. Этимъ конечно еще не доказывается, что оно вообще не можетъ прекратиться. Оно можетъ прекратиться чрезъ *исчезновеніе*. Мендельсонъ открылъ этотъ пробѣлъ въ аргументѣ безсмертія, и старался восполнить его въ своемъ «*Федонѣ*». Что просто, то, по мнѣнію его, не можетъ и исчезнуть; такъ какъ оно не имѣетъ въ себѣ никакого множества, то оно никакъ недопускаетъ уменьшенія, а слѣдовательно и непрерывнаго ущерба. Оно или есть, или не есть. Переходъ отъ перваго состоянія къ второму невозможенъ. Слѣдовательно оно можетъ исчезнуть не постепенно, а только *внезапно*. Между моментомъ его бытія и небытія не проходитъ никакого времени. Но такъ какъ между двумя моментами всегда находится время, то простое можетъ или исчезнуть постепенно, или же вовсе неможетъ исчезнуть. Но природа простаго исключаетъ возможность уменьшенія или постепеннаго исчезновенія. Итакъ простое,—такъ какъ оно не можетъ прекращаться ни посредствомъ раздѣленія, ни посредствомъ исчезновенія,—пребываетъ вполнѣ неизмѣнно.

Легко видѣть, что Мендельсонъ вовсе недоказалъ, а только предположилъ постоянство души, какъ простой субстанціи. Онъ предположилъ, что простое исключаетъ собою всякое множество и вмѣстѣ съ тѣмъ всякое различіе. Вмѣстѣ съ дѣлимостью, простое исключаетъ собою множественность составныхъ частей; оно не дѣлимо, т. е. не имѣетъ составныхъ частей; оно не сложно, не есть *экстенсивная* величина. Но оно весьма легко можетъ быть *интенсивною* величиною. Оно даже должно быть такою величиною, если оно есть внутреннее явленіе. А всякая интенсивная

величина, какъ показали основоположенія чистаго разсудка, должна непрерывно измѣняться въ постепенномъ ходѣ отъ реальности къ отрицанію. И дѣйствительно сознаніе есть такая интенсивная величина, потому что существуютъ безконечно многія степени сознанія до исчезновенія его. (*)

VI. *Паралогизмъ личности.*

Какъ о душѣ нельзя доказать, что она субстанція, такъ объ этой субстанціи нельзя доказать, что она проста. Притомъ, если бы и была доказана простота души, отсюда нельзя было бы вывести никакого заключенія ни о существенномъ различіи души и тѣла, ни о постоянствѣ или безсмертіи души. Но по видимому есть возможность неопровержимо доказать одно свойство души, именно ея *личность*. Личность предполагаетъ знаніе себя, сознаніе своихъ различныхъ состояній. Но одно это сознаніе еще не даетъ лица. Если сознаніе также различно, какъ его состоянія, то оно не будетъ еще личнымъ. Оно только тогда дѣлается личнымъ, когда во всѣхъ своихъ состояніяхъ, какъ бы различны они ни были, познаетъ себя какъ *одинъ* и тотъ же субъектъ, когда оно сознаетъ это свое единство, или числительное тожество. Для личности требуются оба эти условія: *единство* субъекта во всѣхъ состояніяхъ его измѣненія, и *знаніе* этого единства.

По видимому и то и другое имѣетъ мѣсто въ человѣческой душѣ. Она есть субъектъ, который, будучи всегда однимъ и тѣмъ же, лежитъ въ основаніи всѣхъ внутреннихъ измѣненій, и она знаетъ себя, какъ такой субъектъ. Поэтому раціональная психологія составляетъ слѣдующее умозаключеніе, которое Кантъ приводитъ, какъ «паралогизмъ персональности»: «что̀ сознаетъ свое численное тожество въ различныя времена, то̀ лицо. Душа имѣетъ такое сознаніе. Слѣдовательно она лицо.» (**)

(*) Тамъ же. S. 318 и 19. Anmerk. 1. (II изд.).

(**) Тамъ же, S. 669—673 (I изд.).

Откуда можно узнать, что субъектъ въ различныхъ состояніяхъ своего измѣненія остается однимъ и тѣмъ же, или тожественнымъ? Въ этомъ можно убѣдиться, только узнавъ, что онъ *пребываетъ* постояннымъ при смѣнѣ своихъ состояній. Но это постоянство есть только предметъ *внѣшняго* опыта. Внутреннія измѣненія никогда не бываютъ предметами внѣшняго опыта, слѣдовательно и постоянство или тожество ихъ субъекта никакимъ образомъ не познаваемо. Итакъ, нѣтъ самаго перваго условія, для того чтобы убѣдиться что душа есть лицо. Изъ постоянства души мы не можемъ заключать объ ея тожествѣ. Откуда же мы заключаемъ объ этомъ тожествѣ? Только изъ его сознанія. Изъ простаго сознанія: *я мыслю*, т. е. изъ простаго «*я*», выходитъ будто бы, что душа есть самосознающая, или личная субстанція. Здѣсь мы опять попадаемъ на ту точку, которая вообще въ умозаключеніяхъ раціональной психологіи производитъ паралогизмъ. «Я» не есть объектъ, а только *кажется* объектомъ; оно есть формальное логическое условіе для всѣхъ объектовъ. На этой видимости основывается вся раціональная психологія. «Я мыслю» не значитъ: «субстанція мыслитъ»; я сознаю во всѣхъ различныхъ состояніяхъ свое единство, не значитъ, что нѣкоторая субстанція сознаетъ свое единство, не значитъ, что существуетъ нѣкоторая личная субстанція.

Изъ простаго «я», какъ-бы мы его ни переворачивали, никогда нельзя вывести положенія существованія. Изъ простаго единства нашего сознанія не слѣдуетъ никакого познанія о какомъ либо предметѣ. Что я во всѣхъ моихъ различныхъ состояніяхъ сознаю свое субъективное единство, это въ дѣйствительности есть совершенно пустое и аналитическое сужденіе, не идущее далѣе положенія «*я мыслю*». Различныя состоянія въ чемъ нибудь другомъ никогда не бываютъ предметами *моего* сознанія; различныя состоянія во мнѣ никогда не бываютъ предметами чужаго сознанія. Что̀ же, слѣдовательно, дѣлаетъ вообще различныя состоянія моими состояніями? Только мое сознаніе. Безъ сознанія они вообще не могли бы быть представляемы. Въ чужомъ сознаніи они не представляются, какъ *мои* состоянія, то есть какъ состоянія *внутренняго* измѣненія. Слѣдовательно представленіе различныхъ

состояній, какъ *моихъ*, есть ни больше, ни меньше какъ *мое сознаніе*. Выраженіе: различныя состоянія, говоря точнѣе значитъ: различныя состоянія, которыя я отношу *къ себѣ*, представляю принадлежащими *себѣ*, въ которыхъ я сознаю единство своего «я». Что же, слѣдовательно, выражается тѣмъ положеніемъ, что я во всѣхъ различныхъ своихъ состояніяхъ сознаю свое субъективное единство? Это значитъ: во всѣхъ различныхъ состояніяхъ, которыя я сознаю какъ свои, я сознаю себя самого. Это значитъ: во всѣхъ состояніяхъ, которыя я представляю принадлежащими моему субъекту, я представляю мой субъектъ принадлежащимъ всѣмъ этимъ состояніямъ. Временное слѣдованіе этихъ состояній находится во мнѣ, или—что то же—я, какъ одинъ и тотъ же субъектъ, нахожусь въ этомъ временномъ слѣдованіи. Всѣ эти сужденія—аналитическія, слѣдовательно чуждыя познанія, нисколько не расширяющія представленія «я».

VII. *Паралогизмъ идеальности. Декартъ.* (*)

Раціональная психологія выбита изъ всѣхъ ея позицій. Доказана несостоятельность ея умозаключеній относительно бытія (субстанціальности), простоты, личности души. Она повсюду увлечена въ ошибку кажущимся бытіемъ «я», и эта видимость оказалась обманомъ во всѣхъ пунктахъ. Между тѣмъ эта, такъ называемая, наука слишкомъ далека отъ того, чтобы помыслить даже о возможности такого обмана. Напротивъ она считаетъ себя за самую несомнѣнную изъ всѣхъ наукъ. По крайней мѣрѣ она думаетъ, что бытіе ея объекта есть самое достовѣрное изъ всѣхъ объектовъ возможнаго познанія, даже что оно есть *единственно достовѣрное* и что въ сравненіи съ нимъ бытіе всѣхъ другихъ вещей сомнительно. Она думаетъ посредствомъ умозаключенія доказать, что единственно существованіе души достовѣрно, а существованіе всѣхъ другихъ вещей сомнительно.

(*) Тамъ же, S. 673—682 (1 изд.).

Очевидно, что бытіе какого бы то ни было объекта тѣмъ достовѣрнѣе для насъ, чѣмъ непосредственнѣе наше познаніе или воспріятіе его. Напротивъ чѣмъ посредственнѣе познаніе, чѣмъ большій рядъ посредствующихъ понятій и представленій требуется для познанія объекта, тѣмъ менѣе достовѣрно, болѣе сомнительно его бытіе. Непосредственное познаніе вовсе не имѣетъ средняго представленія, которое необходимо для каждаго познанія, происходящаго посредствомъ умозаключеній. Бытіе, которое мы познаемъ непосредственно, есть единственно достовѣрное бытіе; напротивъ то бытіе, которое мы познаемъ только посредствомъ умозаключеній, сомнительно. Но единственное бытіе, которое мы познаемъ совершенно непосредственно, есть наше мышленіе; всякое же иное бытіе, всѣ вещи внѣ насъ находящіяся, познаются только какъ причины нашихъ воспріятій; о бытіи этихъ вещей мы только умозаключаемъ: вотъ почему наше мыслящее существо есть единственно достовѣрное бытіе, а бытіе всѣхъ другихъ вещей сомнительно.

Извѣстно что это положеніе составляло начало философіи Декарта. Cogito ergo sum значило: мое мышленіе есть единственное бытіе, которое для меня достовѣрно. Положеніе de omnibus dubito значило: всякое иное бытіе сомнительно. Въ этомъ-то опредѣленіи и состояло то, что называли *идеализмомъ* Декарта: нѣтъ ничего несомнѣннѣе моего мышленія и его представленій; всякое бытіе внѣ его не достовѣрно.

На этомъ положеніи опирается и раціональная психологія, для того чтобы доказать, что бытіе ея объекта достовѣрнѣе всѣхъ, а бытіе другихъ объектовъ сомнительно. Полное умозаключеніе будетъ таково: «все то, о бытіи чего мы заключаемъ какъ о причинѣ данныхъ воспріятій, имѣетъ *сомнительное существованіе*. Но всѣ внѣшнія явленія таковы, что бытіе ихъ мы воспринимаемъ не непосредственно, а только заключаемъ о немъ, какъ о причинѣ данныхъ воспріятій. Слѣдовательно бытіе всѣхъ предметовъ внѣшнихъ чувствъ сомнительно.» (*)

(*) Тамъ же, S. 673 (1 изд.) Ср.. Renat. Cartesii Meditationes de prima philosophia. Med. II, de natura mentis humanae, *quod ipsa sit notior, quam corpus*.

Реализмъ принимаетъ бытіе внѣшнихъ явленій за достовѣрное, идеалимъ же въ означенномъ смыслѣ принимаетъ это бытіе за сомнительное. Это отрицаніе несомнѣнности Кантъ называетъ идеальностью внѣшнихъ явленій, и на этомъ основаніи называетъ вышеприведенное умозаключеніе «*паралогизмомъ идеальности*».

1) ЭМПИРИЧЕСКІЙ ИДЕАЛИЗМЪ.

Внѣшнія явленія суть во всѣхъ случаяхъ предметы опыта, или явленія эмпирическія. Что касается бытія ихъ, то его можно принять или за достовѣрное, или за сомнительное: первое дѣлаетъ реализмъ, а второе—идеализмъ. Но и тотъ, и другой въ своихъ положеніяхъ имѣютъ въ виду бытіе *эмпирическихъ* предметовъ. Поэтому первый можно назвать «*эмпирическимъ реализмомъ*», а второй «*эмпирическимъ идеализмомъ*». Въ вышеприведенномъ умозаключеніи раціональная психологія стоитъ на точкѣ зрѣнія послѣдняго. Опроверженіе эмпирическаго идеализма есть въ тоже время опроверженіе раціональной психологіи.

Но до настоящей минуты вся критическая философія была ничѣмъ инымъ, какъ опроверженіемъ этого эмпирическаго идеализма посредствомъ идеализма тренсцендентальнаго. Поэтому здѣсь именно мы пришли къ точкѣ, гдѣ для опроверженія раціональной психологіи начинаетъ говорить трансцендентальный идеализмъ, собственно критическая точка зрѣнія. Мы находимся на мѣстѣ, на которое еще въ началѣ этого отдѣла указывали какъ на весьма значительное и важное; каждая строка здѣсь проникнута истиннымъ духомъ критической философіи и написана съ удивительною ясностью. Но въ слѣдующихъ изданіяхъ критики это мѣсто было сглажено такъ, что отъ него оставались только неясные слѣды.

Эмпирическій идеализмъ, а съ нимъ вмѣстѣ и раціональная психологія, не отрицаетъ того, что существуютъ вещи внѣ насъ; онъ признаетъ только наше представленіе о ихъ бытіи сомнительнымъ, такъ какъ эти вещи мы не воспринимаемъ непосредственно, а познаемъ посредствомъ умозаключеній. Слѣдовательно положеніе: существуютъ вещи внѣ насъ, имѣетъ здѣсь такое значеніе: существуютъ вещи внѣ нашего представленія, независимо отъ него, слѣдовательно—*вещи въ себѣ, находящіяся внѣ насъ*. То, что существуетъ внѣ насъ, уже поэтому самому находится въ пространствѣ. Если существуютъ вещи въ себѣ, находящіяся внѣ насъ, то существуютъ *вещи въ себѣ въ пространствѣ*; въ такомъ случаѣ пространство есть опредѣленіе, приличествующее вещамъ въ себѣ.

2) ЭМПИРИЧЕСКІЙ ИДЕАЛИЗМЪ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ РЕАЛИЗМЪ.

Что же касается до бытія вещей въ себѣ въ пространствѣ, или бытія такихъ вещей внѣ насъ, то и здѣсь существуютъ двѣ точки зрѣнія, положенія которыхъ находятся въ противорѣчіи между собою. Существованіе вещей внѣ насъ (т. е. въ пространствѣ) или утверждается, или отрицается. Пусть утвержденіе называется «*трансцендентальнымъ реализмомъ*», а отрицаніе «*трансцендентальнымъ идеализмомъ*». Если внѣ насъ существуютъ вещи въ себѣ, подлежащія нашему представленію, то ясно, что мы представляемъ ихъ не непосредственно, что иное дѣло вещь, а иное—представленіе ея, и поэтому самому представленіе всегда сомнительно. Это положеніе признаетъ эмпирическій идеализмъ, который, слѣдовательно, не только можетъ, но и непремѣнно долженъ быть связанъ съ трансцендентальнымъ реализмомъ, какъ необходимое его слѣдствіе. «Собственно трансцендентальный реализмъ,—говоритъ Кантъ,—впослѣдствіи становится эмпирическимъ идеализмомъ; составивъ о предметахъ чувствъ то ложное предположеніе, что если они должны быть внѣшними, то должны имѣть свое бытіе и сами въ себѣ, независимо отъ чувствъ, онъ видитъ, что съ этой точки зрѣнія всѣ наши чувственныя представленія не въ силахъ убѣдить насъ въ дѣйствительности этихъ предметовъ.» (*)

(*) Тамъ же, S. 675 (1 изд.).

3) Трансцендентальный идеализмъ=эмпирическій реализмъ=критическій дуализмъ.

Трансцендентальный идеализмъ составляетъ противоположность обѣимъ этимъ точкамъ зрѣнія. Онъ доказалъ, что пространство и время суть ничто внѣ насъ, что они составляютъ воззрѣнія чистаго разума, первоначальныя формы представленія нашей чувственности, и что, слѣдовательно, всѣ предметы въ пространствѣ и времени, т. е. всѣ вообще явленія, нужно считать одними явленіями, а отнюдь не вещами въ себѣ. Внѣшнія явленія или вещи внѣ насъ суть ничто иное, какъ вещи въ пространствѣ, которыя не могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только нашими представленіями, такъ какъ само пространство есть ничто иное, какъ наше представленіе. Если субстанцію въ пространствѣ мы назовемъ матеріею, то для трансцендентальнаго идеализма «*эта матерія и даже внутренняя ея возможность есть только явленіе, которое, отдѣльно отъ нашей чувственности, есть ничто; эта матерія для него есть только нѣкоторый родъ представленій (воззрѣніе), которыя называются внѣшними не потому, чтобы они относились къ предметамъ, которые внѣшни сами въ себѣ, а потому, что они относятъ воспріятіе къ пространству, въ которомъ все находится одно внѣ другаго, тогда какъ само пространство существуетъ въ насъ.*» (*)

Но если бытіе матеріи и внѣшнія явленія вообще суть ничто иное, какъ наши представленія, составляютъ ничто внѣ нашихъ представленій и слѣдовательно не суть вещи въ себѣ, то ясно, что они, подобно всякому другому представленію, *познаются непосредственно*, и такъ же достовѣрны, какъ мое собственное бытіе. Они суть представленія, находящіяся во мнѣ; они не имѣютъ никакого иного значенія; слѣдовательно они неотдѣлимы отъ моего собственнаго бытія; воспріятіе послѣдняго есть въ то же время и ихъ воспріятіе. «Внѣшніе предметы (тѣла) суть только явленія, и слѣдовательно составляютъ ничто иное, какъ видъ моихъ представленій, предметы которыхъ *суть нѣчто только благодаря этимъ представленіямъ, отдѣльно же отъ нихъ суть ничто.* Слѣдовательно внѣшнія вещи существуютъ такъ же точно, какъ и я самъ существую; и притомъ какъ въ томъ, такъ и въ другомъ увѣряетъ меня непосредственное свидѣтельство самосознанія,—съ тѣмъ только различіемъ, что представленіе моего «я», какъ мыслящаго существа, относится только къ внутреннему чувству, а представленіе, обозначающее протяженное существо—вмѣстѣ и къ внѣшнему чувству. Относительно дѣйствительности внѣшнихъ предметовъ мнѣ также мало надобности прибѣгать къ умозаключеніямъ, какъ и касательно дѣйствительности предмета моего внутренняго чувства (моихъ мыслей): *ибо какъ тѣ, такъ и другіе предметы, суть ничто иное, какъ представленія, непосредственное воспріятіе которыхъ (сознаніе) служитъ достаточнымъ доказательствомъ ихъ дѣйствительности.*» (*)

(*) Тамъ же, S. 675 (1 изд.).

Такимъ образомъ отвергнута недостовѣрность или сомнительное существованіе внѣшнихъ явленій, слѣдовательно опровергнутъ эмпирическій идеализмъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ опиравшаяся на немъ раціональная психологія. Паралогизмъ ея заключается въ томъ, что она смотритъ *на вещи внѣ насъ, какъ на вещи въ себѣ.* Выше мы указали точку зрѣнія «эмпирическаго реализма», который признаетъ бытіе внѣшнихъ предметовъ достовѣрнымъ и несомнѣннымъ. Теперь очевидно, что этотъ эмпирическій реализмъ такъ же необходимо и послѣдовательно сходится съ трансцендентальнымъ идеализмомъ, какъ противникъ его, эмпирическій идеализмъ—съ трансцендентальнымъ реализмомъ,—противникомъ критическаго ученія.

Слѣдовательно съ точки зрѣнія критической философіи необходимо утверждать: бытіе матеріи и всѣхъ внѣшнихъ явленій также достовѣрно, какъ наше собственное бытіе, ибо какъ то,

(*) Тамъ же, S. 676 (1 изд.).

такъ и другое суть наши представленія, сознаваемыя нами непосредственно. Это разнородныя представленія, а не разнородныя вещи. Если признаніе существованія какъ внѣшнихъ, такъ и внутреннихъ явленій назвать «дуализмомъ», то выйдетъ, что критическая философія держится *этого* дуализма; она признаётъ оба указанные вида явленій, что невозможно для эмпирическаго идеализма.

Но обыкновенно *дуализмомъ* называется тотъ взглядъ, по которому вещи въ себѣ различаются на мыслящія и протяженныя субстанціи, на дýши и тѣлà, слѣдовательно тѣло почитается вещью, отличною отъ души, и притомъ отличною не какъ особый родъ представленій, а какъ совершенно инородная субстанція. Эта точка зрѣнія предполагаетъ, что явленія суть вещи въ себѣ. При такомъ предположеніи взглядъ противоположный дуализму будетъ таковъ: вещи въ себѣ суть не различныя, а тожественныя по существу субстанціи,—при чемъ могутъ быть два случая: вещи въ себѣ имѣютъ или духовную (мыслящую), или только матеріяльную (тѣлесную) природу. По первому взгляду выходитъ, что все по своему существу духовно, а по второму,—что все по своему существу матеріяльно. Первый взглядъ есть *пневматизмъ*, а второй—*матеріялизмъ*. (*)

Здѣсь всего точнѣе опредѣляется мѣра различія между Декартомъ и Кантомъ. Въ своемъ различеніи души отъ тѣла оба эти философа идеалисты и вмѣстѣ дуалисты. Картезіанская точка зрѣнія есть эмперическій идеализмъ, а кантовская—трансцендентальный идеализмъ; дуалистическое ученіе у Декарта имѣетъ характеръ догматическій, а у Канта напротивъ — критическій. Декартъ различаетъ душу и тѣло, какъ вещи въ себѣ, какъ различныя субстанціи; Кантъ же различаетъ ихъ какъ различныя представленія. Картезіанскій дуализмъ имѣетъ своимъ слѣдствіемъ то, что представленіе тѣлеснаго бытія признается за посредственное и потому сомнительное; кантовскій же дуализмъ признаетъ это же самое представленіе за непосредственное, и потому вполнѣ достовѣрное.

(*) Тамъ же, S. 682 (1 изд.).

Такъ какъ Кантъ называетъ самъ себя то трансцендентальнымъ идеалистомъ, то эмпирическимъ реалистомъ, то дуалистомъ, то весьма важно строго отличать эти различныя значенія и понять совпаденіе ихъ въ одной точкѣ зрѣнія, ибо все это одна и таже точка зрѣнія, только съ различныхъ ея сторонъ. Бытіе матеріи, тѣла или матеріяльныя вещи суть ничто иное, какъ предметы нашего внѣшняго чувства, внѣшнія явленія представленія въ насъ: это ученіе называется *трансцендентальнымъ идеализмомъ*. Потому-то бытіе этихъ внѣшнихъ явленій воспринимается непосредственно, и слѣдовательно непосредственно достовѣрно: это ученіе называется *эмпирическимъ реализмомъ*. Потому-то бытіе внѣшнихъ явленій также достовѣрно, какъ бытіе внутреннихъ, и въ этомъ смыслѣ, слѣдовательно, бытіе тѣлъ также достовѣрно, какъ и бытіе нашего мышленія (души): это ученіе называется *дуализмомъ*.

4) Критическій и догматическій дуализмъ: Кантъ и Декартъ. Психологическая задача.

Различіе между картезіанскимъ и кантовскимъ дуализмомъ бросается въ глаза. Съ точки зрѣнія послѣдняго совершенно измѣняется вся прежняя постановка дѣла, вся прежняя задача психологіи. Именно, если согласно съ ученіемъ Декарта, дýши и тѣлà суть сами въ себѣ разнородныя субстанціи, то необходимо долженъ родиться вопросъ: какъ же связаны между собою эти субстанціи, какъ понять ихъ общеніе? Фактъ этого общенія несомнѣнно доказывается человѣческою жизнью. Измѣненія души или представленія имѣютъ своимъ непосредственнымъ слѣдствіемъ измѣненія тѣла, или движенія, и на оборотъ. Общеніе (commercium animae et corporis) между душею и тѣломъ составляло великую проблему, которая постоянно занимала метафизиковъ психологіи. И съ этимъ вопросомъ непосредственно связанъ былъ вопросъ о состояніи души прежде и послѣ ея общенія съ тѣломъ. Если жизнь души соединенную съ тѣломъ мы вмѣстѣ съ Кантомъ назовемъ «*анимальностью*» (животностью), то состояніе передъ этимъ анимальнымъ (животнымъ) бытіемъ будетъ *прэекзистенціею*

(предсуществованіемъ), а состояніе послѣ этого бытія—*безсмертіемъ*. Здѣсь какъ бы въ *одной* точкѣ сходятся всѣ тѣ загадки психологіи, которыя издавна приковывали къ себѣ не только остроуміе метафизиковъ, но даже вообще человѣческое чувство.

По дуалистическому ученію въ томъ видѣ, въ какомъ его признаетъ догматическій разсудокъ, для отношенія между душою и тѣломъ можно принять только слѣдующіе три экспонента. Вопервыхъ между двумя субстанціями допускаютъ взаимное естественное вліяніе, предполагаютъ, что душа дѣйствуетъ на тѣло и наоборотъ, такъ что представленіе вызываетъ движенія, а движеніе представленія: это общеніе души и тѣла называется *физическимъ вліяніемъ*. Или, вовторыхъ,—такъ какъ субстанціи исключаютъ себя взаимно и потому не могутъ дѣйствовать одна на другую непосредственно,—отрицаютъ естественное общеніе между душою и тѣломъ, и на его мѣсто ставятъ сверхъестественное. Этотъ взглядъ представляетъ два случая. Основаніемъ сверхъестественнаго общенія можетъ быть только Богъ. Но Богъ можетъ производить его двоякимъ образомъ: или онъ соединяетъ душу и тѣло, всякій разъ какъ только они являются намъ въ соединеніи, и слѣдовательно возобновляетъ ихъ общеніе въ каждое то мгновеніе, когда представленіе требуетъ соотвѣтствующаго движенія, и на оборотъ; или же онъ соединяетъ душу и тѣло однажды навсегда, и заранѣе приводитъ ихъ въ полное согласіе, которое потомъ какъ въ тѣлѣ такъ и въ душѣ выполняется съ закономѣрною необходимостью. Въ первомъ случаѣ общеніе между душею и тѣломъ происходитъ при постоянномъ содѣйствіи или *ассистенціи Бога*, въ послѣднемъ случаѣ оно есть *предуставленная* Богомъ *гармонія*.

Эти три взгляда господствовали въ раціональной психологіи со временъ Декарта. Самъ Декартъ признавалъ физическое вліяніе, ученики его сверхъестественную ассистенцію, Лейбницъ и его школа—предуставленную гармонію. Всѣ эти три теоріи имѣютъ общимъ своимъ основаніемъ то предположеніе, что дýши и тѣлá суть различныя субстанціи; они возможны только на этомъ основаніи.

5) Правильная постановка психологической задачи; неразрѣшимость ея.

Но кантовская философія совершенно уничтожаетъ это предположеніе: этотъ дуализмъ души и тѣла, составляющій πρῶτον ψεῦδος раціональной психологіи, исходную точку всѣхъ ея проблемъ и вопросовъ. Поэтому вся задача, касающаяся общенія между душою и тѣломъ, въ самомъ основаніи поставлена неправильно. Если вопросъ: какъ связана душа съ тѣломъ, мы переведемъ вопросомъ: какимъ образомъ мыслящая субстанція можетъ быть соединена съ протяженною въ одномъ и томъ же субъектѣ, то чрезъ это мы даже и не коснемся вопросной точки, а только до крайности запутаемъ дѣло. А между тѣмъ такова была постановка вопроса во всей прежней раціональной психологіи.

Чтò-такое тѣлà? Ничто иное, какъ внѣшнія явленія, представленія внѣшняго чувства, предметы въ пространствѣ. Чтò-такое мысли? Ничто иное, какъ внутреннія явленія, представленія внутренняго чувства. Въ какомъ же, слѣдовательно, видѣ представится вопросъ объ общеніи души и тѣла, если правильно понять его? Онъ долженъ будетъ принять такой видъ: какимъ образомъ внутреннія представленія необходимо связываются съ внѣшними? Но всѣ внутреннія представленія или мысли объясняются изъ мыслящаго субъекта, а всѣ внѣшнія представленія изъ пространства, какъ основанія всякаго внѣшняго воззрѣнія. Слѣдовательно послѣ правильнаго, т. е. критическаго опредѣленія понятій, вопросъ явится въ такомъ видѣ: *какъ возможно, чтобы въ мыслящемъ субъектѣ вообще имѣло мѣсто внѣшнее воззрѣніе, именно воззрѣніе пространства?* Если мыслящій субъектъ мы назовемъ разсудкомъ, а воззрѣніе—чувственностью, то вопросъ будетъ таковъ: *какимъ образомъ связаны между собою разсудокъ и чувственность?* Вотъ истинная задача психологіи,—вотъ настоящій вопросъ объ общеніи между душею и тѣломъ,—вопросъ, формулу котораго открыла здѣсь критическая философія. Въ этой формулѣ задача можетъ ожидать своего рѣшенія, но уже никакъ не отъ критической философіи, которая съ своей точки зрѣнія не можетъ найти общаго корня чувственности и разума, и

должна признать вообще невозможнымъ, чтобы когда-нибудь человѣческій разумъ нашелъ его. Она довольствуется разборомъ, разъясненіемъ и приведеніемъ въ правильную формулу этой запутанной задачи. Сама формула указываетъ на неразрѣшимость задачи въ предѣлахъ человѣческаго разума. «Теперь,—говоритъ Кантъ,—вопросъ идетъ уже не объ общеніи души съ другими извѣстными и инородными субстанціями, внѣ насъ находящимися, *а только о связи представленій внутренняго чувства съ видоизмѣненіями нашей внѣшней чувственности*, и о томъ, какъ они могутъ связываться между собою по постояннымъ законамъ, такъ что соединяются въ опытѣ.» (*) «Итакъ, знаменитый вопросъ объ общеніи мыслящаго и протяженнаго, по отдѣленіи отъ него всего вымышленнаго, сведется только на слѣдующее: *какимъ образомъ въ мыслящемъ субъектѣ возможно вообще внѣшнее воззрѣніе, именно воззрѣніе пространства* (наполненія его, вида и движенія)? Но ни единому человѣку не возможно найти отвѣтъ на этотъ вопросъ, и никогда нельзя восполнить этотъ пробѣлъ нашего знанія; можно только обозначить его тѣмъ, что внѣшнія явленія приписываются нѣкоторому трансцендентальному предмету, составляющему причину этого рода представленій, — предмету, котораго, однакожъ, мы совершенно не знаемъ и о которомъ никогда не можемъ получить никакого понятія.» (**)

VII. *Опроверженіе раціональной психологіи въ цѣломъ ея составѣ. Догматическій и скептическій идеализмъ.*

Такимъ образомъ раціональная психологія совершенно опровергнута. Задача ея не разрѣшена, а исправлена. Она не можетъ быть разрѣшена, потому что въ противномъ случаѣ была бы возможна раціональная психологія, между тѣмъ какъ оказалось, что всѣ ея умозаключенія суть паралогизмы, основанные на трансцендентальной видимости, которая придаетъ «я» видъ предмета (вещи), вещамъ внѣ «я» (тѣламъ)—видъ вещей въ себѣ. Но если «я» не есть познаваемый объектъ, то оно не есть и субстанція, ни простая, ни личная; если тѣла не суть вещи въ себѣ, а только внѣшнія явленія или представленія, то и бытіе ихъ не сомнительно, а напротивъ также достовѣрно, какъ бытіе всѣхъ прочихъ представленій въ насъ,—такъ же достовѣрно, какъ наше собственное бытіе. Слѣдовательно, если «*догматическій идеализмъ*» отрицаетъ бытіе вещей внѣ насъ, то здѣсь мы находимъ его опроверженіе. Если «*скептическій идеализмъ*» сомнѣвается въ этомъ бытіи, то точно также здѣсь мы находимъ его опроверженіе и притомъ единственную возможность опровергнуть его.

(*) Тамъ же. S. 686. Summarische Beitr. (1 изд.) S. 682.
(**) Тамъ же. S. 690.

1) Критическое опроверженіе.

Все опроверженіе раціональной психологіи, какъ оно сдѣлано Кантомъ, будучи правильно понято, состоитъ въ томъ, что всѣ аргументы этой мнимой науки разрушаются и оказываются только кажущимися доводами. Вообще относительно всякаго положенія возможны три рода отрицанія или опроверженія. Отрицается или самое положеніе, или только его доказательство. Далѣе, отрицаніе, относящееся къ самому положенію, можетъ быть двоякo: именно, или утверждается противоположное данному положенію, или же отрицается и то и другое,—и данное положеніе и противоположное ему. Первый способъ возраженія есть *догматическій*, второй—*скептическій*; напротивъ то отрицаніе, которое относится исключительно къ доказательству положенія, есть *критическій*. Пусть напримѣръ дано будетъ положеніе: душа есть простая субстанція. Въ такомъ случаѣ догматическое опроверженіе будетъ таково: душа не проста, а сложна, она—не субстанція, а акциденція матеріи. Скептическое опроверженіе отрицаетъ то и другое, отвергаетъ каждое сужденіе посредствомъ противоположнаго ему, а само никакъ не судитъ. Критическое опроверженіе отрицаетъ доказуемость обѣихъ сторонъ, и притомъ не просто утверждаетъ, а доказываетъ эту недоказуемость, судитъ только о доказательствѣ. Догматическое опроверженіе ду-

маетъ доказать мысль, противоположную положенію; скептическое—употребляетъ каждое изъ противорѣчащихъ положеній для отрицанія противнаго и выводитъ заключеніе, что въ отношеніи къ этимъ положеніямъ ничего нельзя доказать. Критическое — утверждаетъ, что кое-что въ этомъ случаѣ можно хорошо доказать— именно невозможность доказательствъ. Когда Кантъ опровергалъ и отрицалъ во всѣхъ инстанціяхъ раціональную психологію, то его опроверженія были не догматическія, не скептическія, а только критическія. (*)

Кантовское опроверженіе раціональной психологіи не есть *догматическое*, т. е. оно далеко не имѣетъ въ виду утверждать то, что противоположно метафизическому ученію о душѣ, или даже благопріятно отнестись къ такой мысли. Если раціональная психологія въ своихъ паралогизмахъ судитъ, что душа есть субстанція, простая, личная, что бытіе ея есть единственно достовѣрное бытіе, то противоположное этому ученію утверждало бы что душа не есть субстанція, что она не проста, не имѣетъ личности, и что достовѣрно только бытіе матеріи. Соединяя первыя положенія въ одно понятіе, мы можемъ назвать ихъ «*пневматизмомъ*»; подводя противоположныя положенія подъ одно понятіе, мы назовемъ ихъ «*матеріялизмомъ*». Очевидно, что матеріялизмъ во всѣхъ своихъ сужденіяхъ предполагаетъ нѣчто, именно: познаваемость души. Въ этомъ своемъ предположеніи, онъ имѣетъ точно такой-же метафизическій характеръ, какъ и противоположныя ему умозаключенія.

Если Кантъ опровергъ пневматическое ученіе о душѣ, то отсюда никакъ не слѣдуетъ, чтобы онъ признавалъ матеріялистическое ученіе, или даже благопріятно относился къ нему. Такой способъ отрицанія былъ бы догматическимъ. Онъ опровергалъ вообще метафизическое ученіе о душѣ, какъ матеріялистическое, такъ и противоположное ему. Если раціональная психологія пользовалась уваженіемъ, какъ метафизическая опора ученія о безсмертіи, то Кантъ своею критикою конечно отнялъ у ученія о

(*) Тамъ же, S. 687 und flgd. (1 изд.).

безсмертіи *эту* опору, но вслѣдствіе этого еще нисколько не подкрѣпилъ противоположное ученіе. Критика не говоритъ: душа не безсмертна, а только судитъ: нельзя доказать какъ того, что душа безсмертна, такъ и того, что она не безсмертна. Можетъ быть на нѣкоторыхъ совершенно иныхъ основаніяхъ, необходимо *вѣрить* въ безсмертіе души, но въ такомъ случаѣ эта вѣра и всѣ связанныя съ нею надежды не должны искать для себя доказательствъ въ *метафизикѣ*; за то впрочемъ имъ нѣтъ надобности и бояться возраженій со стороны метафизики. Слѣдовательно вслѣдствіе кантовской критики вѣра въ безсмертіе стала однимъ доводомъ бѣднѣе, но за то у нея стало однимъ страхомъ меньше, и потому она не имѣетъ никакихъ причинъ жаловаться на *такую* критику.

2) Опроверженіе матеріялизма.

Но могутъ спросить: если критическая философія не хотѣла тайно благопріятствовать матеріялизму, то почему она вмѣстѣ съ пневматическимъ не опровергнула и матеріялистическаго ученія о душѣ? Почему она вмѣсто паралогизмовъ не поставила антиноміи, тезисомъ которой былъ бы спиритуализмъ, а антитезисомъ матеріялизмъ ученія о душѣ,—если она не хотѣла пощадить этотъ антитезисъ? Критическая философія не поступила такъ по той причинѣ, что матеріялизмъ былъ уже опровергнутъ ею и притомъ вполнѣ. Матеріялизмъ принимаетъ вещи въ себѣ за тѣлесныя существа, или—что̀ то же—принимаетъ матерію за вещь въ себѣ. Въ противномъ случаѣ что̀-же такое матеріялизмъ? Между тѣмъ именно это ученіе стало навсегда невозможнымъ уже вслѣдствіе трансцендентальной эстетики. Опроверженіе раціональной психологіи (въ первомъ изданіи критики) вполнѣ основывается на трансцендентальной эстетикѣ, на этой основѣ всей критики разума. Та точка зрѣнія, съ которой мыслящее «я» представляется какъ вещь въ себѣ, еще требовала опроверженія; напротивъ, тотъ взглядъ, по которому тѣло или матерія представляется какъ вещь въ себѣ, уже не нуждался ни въ какомъ опроверженіи, по-

слѣ того какъ однажды было установлено критическое ученіе о пространствѣ и времени. Безъ пространства нѣтъ матеріи; безъ чувственности и воззрѣнія разума нѣтъ пространства. Куда же слѣдовательно дѣнется матерія, какъ скоро устранить разумъ, мыслящій субъектъ? Послушаемъ самаго Канта, чтобы твердо стать на критической точкѣ зрѣнія въ ея строгомъ и единственно последовательномъ идеализмѣ. Ничего не можетъ быть яснѣе и опредѣленнѣе слѣдующаго мѣста, отнимающаго у матеріялизма всякую возможность существованія: «для чего необходимо намъ основанное исключительно на чисто разумныхъ принципахъ ученіе о душѣ?—Безъ сомнѣнія въ тѣхъ преимущественно видахъ, чтобы оградить наше мыслящее «я» отъ опасности со стороны матеріялизма. Но этой цѣли и достигаетъ данное нами разумное понятіе о нашемъ мыслящемъ «я»; ибо въ силу его не только не остается никакого страха, какъ бы по устраненіи матеріи не уничтожилось всякое мышленіе и самое существованіе мыслящаго существа, но *напротивъ ясно видно, что какъ только я устранилъ бы мыслящій субъектъ, долженъ исчезнуть весь тѣлесный міръ, который есть ничто иное, какъ явленіе въ чувственности нашего субъекта и нѣкоторый видъ его представленій.*» (*)

IX. *Итогъ. Раціональная психологія, какъ дисциплина.*

Итакъ, отъ всей раціональной психологіи не остается ничего, кромѣ правильно понятой, но неразрѣшимой задачи, кромѣ ясно обозначенной точки, въ которой прекращается научное ученіе о душѣ. Всякое ученіе о душѣ, не согласное съ постановкою этой задачи, ложно; всякое ученіе о душѣ, предпринимающее разрѣшеніе этой задачи, невозможно. Слѣдовательно все, что остается отъ раціональной психологіи, есть не *ученіе*, а *только понятіе границы*, опредѣляющее направленіе научнаго ученія о душѣ, опредѣляющее притомъ такимъ образомъ, что оно никогда не можетъ ни сойтись съ матеріялизмомъ, ни воз-

(*) Тамъ же, S. 684 (1 изд.).

выситься до спиритуализма. Поэтому указанное понятіе въ отношеніи къ наукѣ есть не конститутивный, а только регулятивный принципъ; онъ не расширяетъ нашего психологическаго знанія, а обуздываетъ его и указываетъ ему правильныя его границы, или, какъ выражается Кантъ: нѣтъ раціональной психологіи, какъ *доктрины*, а есть раціональная психологія, какъ *дисциплина*. (*)

Такимъ образомъ Кантъ въ первомъ изданіи критики заключаетъ свое разсужденіе объ итогѣ чистаго ученія о душѣ слѣдующими словами: «ничто, кромѣ воздержности строгой, но справедливой критики, не можетъ освободить насъ отъ этого догматическаго призрака, который мечтою воображаемаго счастія удержалъ столь многихъ въ подчиненіи теоріямъ и системамъ; ничто, кромѣ ея, не можетъ ограничить всѣ наши спекулятивныя притязанія полемъ возможнаго опыта, и притомъ не въ силу какихъ-нибудь безсмысленныхъ насмѣшекъ надъ неудавшимися попытками, или благочестивыхъ воздыханій надъ ограниченностью нашего разума, а вслѣдствіе сдѣланнаго на твердыхъ началахъ опредѣленія границъ разума, которое съ величайшею увѣренностію ставитъ свое nihil ulterius на геркулесовыхъ столбахъ, поставленныхъ самою природою, такъ чтобы разумъ нашъ продолжалъ свое плаваніе только до тѣхъ поръ, пока простираются непрерывные берега опыта, которыхъ мы не можемъ оставить иначе, какъ пускаясь въ безбрежный океанъ, гдѣ, постоянно обманываемые фальшивыми надеждами, мы наконецъ бываемъ принуждены оставить трудныя и утомительныя усилія, какъ ничего не обѣщающія.»

(*) Тамъ же, S. 322 flgd. (II изд.).

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

КОСМОЛОГИЧЕСКІЯ ИДЕИ. РАЦІОНАЛЬНАЯ КОСМОЛОГІЯ.

АНТИНОМІИ ЧИСТАГО РАЗУМА.

Космологическія задачи.

Всякая метафизика сверхчувственнаго основывалась на умозаключеніи отъ условнаго бытія къ безусловному. Условное бытіе въ ближайшемъ смыслѣ обнимаетъ явленія нашего собственнаго бытія, — внутреннія явленія въ отличіе отъ внѣшнихъ; въ болѣе обширномъ смыслѣ — всѣ явленія, въ самомъ же общемъ смыслѣ — вещи вообще. Очевидно, здѣсь съ каждой степенью расширяется объемъ условнаго, отъ котораго отправляется человѣческій разумъ въ своихъ метафизическихъ заключеніяхъ; сообразно съ этимъ и безусловное будетъ понимаемо все въ болѣе и болѣе обширномъ смыслѣ. Совокупность всѣхъ только внутреннихъ явленій мы назвали нашимъ мыслящимъ бытіемъ или душою; заключеніе къ бытію души, какъ безусловнаго субъекта всѣхъ внутреннихъ явленій дало психологическую идею; заключеніе къ этому безусловному субъекту, какъ познаваемому предмету, какъ наличному бытію, дало раціональную психологію, опровергнутую нами во всѣхъ ея аргументахъ.

1. *Мировая идея.*

Совокупность всѣхъ вообще явленій мы называемъ *міромъ* или *природою*, а совокупность всѣхъ внѣшнихъ явленій — *внѣшнимъ міромъ*, или *міромъ въ пространствѣ*. Всѣ явленія, существующія въ одно и тоже время, будучи взяты вмѣстѣ, составляютъ міровое состояніе; перемѣна этихъ явленій образуетъ различныя міровыя состоянія, а слѣдованіе этихъ различныхъ состояній составляетъ міровое измѣненіе. Въ этомъ міровомъ измѣненіи каждое состояніе обусловливается всѣми предшествующими состояніями и само въ свою очередь составляетъ ближайшее условіе всѣхъ слѣдующихъ за нимъ состояній. Ни одно міровое состояніе, а слѣдовательно и ни одно явленіе не можетъ быть дано безъ того, чтобы ему не предшествовалъ рядъ всѣхъ прежнихъ состояній и явленій. Рядъ *всѣхъ* прежнихъ явленій есть полный, слѣдовательно законченный и потому безусловный рядъ. Если слѣдовательно дано явленіе, то долженъ быть также данъ полный рядъ его условій, но никакъ не рядъ его слѣдствій, потому что послѣднія должны еще произойти, между тѣмъ какъ первыя уже существовали раньше. Этотъ полный рядъ условій даннаго явленія образуетъ цѣлое, которое естественно не можетъ быть условнымъ, потому что, въ противномъ случаѣ, оно обнимало бы собою не *всѣ* условія и слѣдовательно не было бы *полнымъ* ихъ рядомъ. Такое полное или безусловное пусть называется *міромъ*.

Итакъ, отъ даннаго явленія возможно заключать къ полному ряду его условій или къ міру, какъ къ цѣлому. Умозаключеніе въ школьной его формѣ будетъ таково: если дано явленіе, то долженъ быть также данъ рядъ его условій, то есть міръ, какъ цѣлое. Но явленіе дано: слѣдовательно данъ и міръ въ указанномъ смыслѣ. Этотъ силлогизмъ по своей формѣ есть гипотетическое заключеніе разума, который заключаетъ къ міру, какъ къ цѣлому, подобно тому, какъ категорическое умозаключеніе заключаетъ къ душѣ, какъ къ безусловному субъекту внутреннихъ явленій.

Гипотетическое заключеніе разума въ правильномъ его значеніи требуетъ или ищетъ для даннаго явленія полнаго ряда всѣхъ его условій; оно стремится закончить этотъ регрессивный рядъ. Оно требуетъ законченности, т. е. указываетъ цѣль, или даетъ идею такого полнаго ряда. Пусть эта идея называется *міровою* или *космологическою идеею*. Это понятіе (полнаго) міроваго цѣлаго есть «естественная идея разума», и, какъ такая идея, оно —правильно и необходимо. Искать эту идею можно не въ нисходящемъ или прогрессивномъ, а только въ восходящемъ или регрессивномъ рядѣ условій,—не посредствомъ заключенія отъ условія къ обусловливаемому, а только посредствомъ заключенія отъ обусловливаемаго къ условію; ибо только въ послѣднемъ направленіи рядъ условій полонъ, слѣдовательно только въ этомъ направленіи, идущемъ не in consequentia, а in antecedentia, можно восполнить или интегрировать рядъ условій.

II. *Четыре міровыя идеи.*

Но каждое явленіе, какъ предметъ воззрѣнія, есть протяженная или составная величина,— какъ наполняющее пространство бытіе, оно есть матерія,—какъ членъ въ ряду міровыхъ измѣненій, оно есть дѣйствіе,—какъ находящееся въ цѣпи или въ связи всѣхъ явленій, оно, по своему бытію, зависимо отъ этой связи. Вотъ въ какихъ четырехъ опредѣленіяхъ дано бываетъ намъ всякое условное бытіе: это опредѣленія чистыхъ разсудочныхъ понятій, которымъ подчиняется каждое явленіе, какъ предметъ возможнаго познанія. Мы уже сказали, что категоріи составляютъ топику кантовской философіи; они составляли «топику раціональнаго ученія о душѣ», точно также они составляютъ топику и раціональной космологіи.

Космологическая идея выражаетъ собою ничто иное, какъ полный рядъ условій для даннаго явленія. Слѣдовательно для космологической идеи имѣютъ мѣсто четыре случая. Въ каждомъ явленіи даны: условная величина, условная матерія, дѣйствіе и зависимое бытіе. Слѣдовательно космологическая идея говоритъ:

ищи полнаго ряда всѣхъ условій для даннаго явленія, какъ для условной величины, какъ для условной матеріи, какъ для дѣйствія и какъ для зависимаго бытія.

Какъ величина, каждое явленіе сложно или протяженно въ пространствѣ и времени. Каждое опредѣленное пространство обусловливается цѣлымъ пространствомъ, каждое опредѣленное время—всѣмъ предшествующимъ временемъ. Итакъ, полный рядъ всѣхъ условій для данной величины составляютъ цѣлое пространство и все предшествующее время, или полный составъ (сложность) всѣхъ явленій въ пространствѣ и времени, т. е. полный составъ міра въ пространствѣ и времени. Если міръ въ пространствѣ и времени мы назовемъ *міровою величиною*, то выйдетъ, что космологическая идея въ первомъ своемъ случаѣ имѣетъ въ виду полный составъ или идею міровой величины.

Какъ бытіе въ пространствѣ, каждая матерія дѣлима или состоитъ изъ частей. Части ея суть условіе ея бытія; полный рядъ этихъ условій составляютъ всѣ части, какія только можно найти посредствомъ полнаго или *законченнаго дѣленія*.

Каждое дѣйствіе обусловливается всѣми своими причинами. Поэтому полный рядъ этихъ условій составляютъ всѣ причины, какія были необходимы для происхожденія явленія, т. е. *полнота его происхожденія*.

Каждое зависимое бытіе предполагаетъ другое бытіе, отъ котораго оно зависитъ. Поэтому полный рядъ его условій составляетъ все бытіе, отъ котораго оно зависитъ, т. е. *полнота зависимаго бытія*.

Отсюда видно, что во всѣхъ четырехъ случаяхъ космологическая идея сводится на абсолютную полноту: 1) состава или величины, 2) дѣленія, 3) причинъ или возникновенія, 4) зависимости бытія. Вотъ четыре космологическія идеи, которыя, какъ такія, составляютъ правильныя и необходимыя цѣли человѣческаго разума. Можно заключать такимъ образомъ: если дано условное бытіе (явленіе), то данъ также полный рядъ всѣхъ его условій, какъ *идея*, т. е. дана идея цѣлаго. Но нельзя заключать такимъ образомъ: если дано условное бытіе (явленіе), то данъ также полный рядъ его условій, какъ *предметъ* или по-

знаваемый объектъ. Послѣднее заключеніе основывается на томъ, что смѣшиваются между собою идея и объектъ, вещь въ себѣ и явленіе, и разумъ обманывается трансцендентальною видимостью, по которой идея кажется вещью, вещь же въ себѣ явленіемъ и потому познаваемымъ объектомъ. Нигдѣ эта видимость не можетъ быть обманчивѣе чѣмъ здѣсь, гдѣ отъ явленія заключается къ міру явленій, какъ къ цѣлому, заключается къ чувственному міру, слѣдовательно гдѣ повидимому *не* переступается граница опыта. Впрочемъ, какъ ни ослѣпительна видимость, мы уже здѣсь можемъ видѣть ея обманчивость, потому что самый чувственный міръ, какъ цѣлое, никогда не бываетъ данъ намъ, какъ объектъ опыта.

Если теперь заключается къ цѣлому міру не какъ къ идеѣ, а какъ къ объекту, если разумъ дѣйствительно вводится въ обманъ ослѣпляющею видимостію, то гипотетическое умозаключеніе становится *діалектическимъ*, космологическая идея превращается въ раціональную космологію, въ метафизическую или софистическую науку, мнимый объектъ которой составляетъ міръ, какъ цѣлое. (*)

III. *Невозможность какого-нибудь понятія. Противорѣчіе. Антиномія.*

Эта раціональная космологія представляетъ для насъ совершенно иное зрѣлище, а для критики гораздо болѣе трудную задачу, нежели раціональная психологія, съ которой мы имѣли дѣло прежде. Въ послѣдней было не легко тотчасъ же увидѣть невозможность, потому что сама она не запутывается ни въ какія противорѣчія; но критикѣ было нетрудно и недолго доказать ея невозможность. Совершенно наоборотъ въ раціональной космологіи. Очень легко тотчасъ же открыть ея невозможность; напротивъ труднѣе и составляетъ запутанную и сложную

(*) Kritik d. reinen Vernunft. Transc. Dialektik. II Buch. II Hptst. S. 330 340. Ср. Proleg. III Th. § 50. Bd. III S. 261—62.

задачу — объяснить эту невозможность изъ послѣднихъ ея основаній.

Существуетъ критерій, который немедленно опредѣляетъ невозможность понятія. Мы говоримъ о какомъ-нибудь понятіи, что оно возможно, если оно не противорѣчитъ себѣ, не соединяетъ въ себѣ въ одно время двухъ совершенно противоположныхъ признаковъ. Мы говоримъ, что каждому понятію изъ двухъ противоположныхъ признаковъ необходимо приличествуетъ одинъ. Такимъ образомъ даны два критерія, которые опредѣляютъ невозможность какого нибудь понятія. Каждое понятіе есть или *А* или не *А*; 1) оно необходимо есть одно изъ двухъ, 2) оно не можетъ быть тѣмъ и другимъ вмѣстѣ. Если слѣдовательно о какомъ нибудь понятіи можно доказать, что оно не есть ни *А*, ни не *А*, то этимъ самымъ доказывается его невозможность. Такое доказательство мы называемъ *дилеммою*. Если о какомъ-нибудь понятіи можно доказать, что оно есть въ одно и тоже время и *А* и не *А*, то этимъ точно также доказывается его невозможность. Это доказательство мы называемъ *антиноміею*. Антиномія состоитъ изъ двухъ сужденій, которыя высказываютъ одно и то же объ одномъ и томъ же понятіи и слѣдовательно по содержанію тождественны, но которыя относятся одно къ другому, какъ утвержденіе къ прямому отрицанію. Утвержденіе составляетъ тезисъ, а прямое отрицаніе антитезисъ антиноміи. Чтобы два такія положенія дѣйствительно составили антиномію, для этого требуется не только высказать, но и *доказать* ихъ, и притомъ доказать съ одинаковою силою и очевидною справедливостію аргументовъ. Если противоположныя сужденія не *доказаны*, то нельзя еще сказать, дѣйствительно ли они относятся между собою антиномически. Если аргументы ихъ не равносильны, и на одной сторонѣ сильнѣе, чѣмъ на другой, то мы не имѣемъ въ точномъ смыслѣ слова антиноміи. Слѣдовательно только отчетливые и ясные аргументы съ обѣихъ сторонъ дѣлаютъ противорѣчащія сужденія антиноміями. Если эти аргументы вытекаютъ не изъ опыта, а изъ самого чистаго разума, если самъ разумъ приходитъ въ такое положеніе, что судитъ объ одномъ и томъ же предметѣ противорѣчивымъ образомъ и доказываетъ эти

свои сужденія, то мы имѣемъ предъ собою необыкновенный случай «противорѣчія чистаго разума съ самимъ собою», «его антитетики», и доказанныя такимъ образомъ противорѣчія составляютъ «*антиноміи чистаго разума.*»

Человѣческій разумъ дѣйствительно впадаетъ въ такое противорѣчіе съ самимъ собою, когда судитъ о мірѣ, какъ о цѣломъ. Всѣ теоремы раціональной космологіи суть антиноміи чистаго разума, т. е. утвержденіе ихъ также удободоказуемо, какъ и отрицаніе. Всѣ эти теоремы относятся къ міру, какъ къ предмету нашего познанія. Антиномія есть всегда доказанное противорѣчіе, а доказанное противорѣчіе есть доказанная невозможность понятія. Итакъ, невозможность раціональной космологіи доказывается посредствомъ антиномій. Какъ раціональная психологія сплошь основывается на паралогизмахъ, разоблаченіемъ которыхъ она и опровергается, такъ раціональная космологія основывается сплошь на антиноміяхъ, доказательство которыхъ показываетъ невозможность этой науки.

Поэтому въ настоящемъ случаѣ задача трансцендентальной діалектики будетъ состоять въ изложеніи антиномій чистаго разума, другими словами—въ доказательствѣ противорѣчій, въ которыя на каждомъ шагу запутываются сужденія раціональной космологіи. Впрочемъ недостаточно только доказать эти противорѣчія, ихъ нужно также *разрѣшить*. Въ противномъ случаѣ не только раціональная космологія, но и самъ разумъ, изъ котораго проистекаютъ указанныя протоворѣчія, остался бы при этихъ противорѣчіяхъ, слѣдовательно не былъ бы въ состояніи понять ихъ. Какъ скоро возможно пониманіе противорѣчія, то необходимо и разрѣшеніе его. Такимъ образомъ въ отношеніи къ раціональной космологіи, критикѣ предстоитъ троякая задача: открыть противорѣчія этой мнимой науки, доказать ихъ и разрѣшить ихъ. Съ каждымъ шагомъ возрастаетъ трудность задачи.

IV. *Противорѣчащія положенія раціональной космологіи.*

Открыть противорѣчія легко, они не скрыты, а прямо бросаются въ глаза. Сами космологическія системы, которыя представляетъ намъ исторія философіи, находятся между собою въ открытой противоположности, изъ которой можно вывести несомнѣнное заключеніе о дѣйствительномъ существованіи этихъ космологическихъ противорѣчій. Труднѣе доказать эти противорѣчія, всего же труднѣе разрѣшить ихъ. Вотъ почему мы замѣтили, что невозможность раціональной космологіи легче узнать, чѣмъ доказать. Въ противорѣчіи ея системъ мы имѣемъ очевидный критерій ея невозможности. По крайней мѣрѣ этимъ уже напередъ возбуждается подозрѣніе противъ космологіи, чего не было въ разсужденіи психологіи. Первый вопросъ будетъ: въ чемъ состоитъ общее противорѣчіе, замѣчаемое въ раціональной космологіи?

Общій субъектъ всѣхъ ея сужденій есть міръ, какъ цѣлое, т. е. полный рядъ всѣхъ условій для даннаго явленія. Но этотъ рядъ можетъ быть данъ вполнѣ, однако мы можемъ быть не въ состояніи никогда узнать его вполнѣ. Полное познаніе его предполагаетъ, что мы связали весь рядъ во всѣхъ его членахъ до самаго перваго члена; слѣдовательно рядъ долженъ имѣть такой первый членъ, уже болѣе необусловливаемый, слѣдовательно безусловный. Полный рядъ всѣхъ условій данъ, какъ вполнѣ познаваемый, т. е. онъ *ограниченъ*. Этотъ рядъ данъ, какъ не вполнѣ познаваемый, т. е. онъ *неограниченъ*. Вотъ въ чемъ заключается общее противорѣчіе всѣхъ положеній раціональной космологіи, противорѣчіе, производящее между ея системами исторически существующую противоположность.

Мы видѣли, что въ частности предметы, подлежащіе обсужденію космологіи, суть: полный составъ всѣхъ явленій или *мировая величина*, полное дѣленіе матеріи или *міровое содержаніе*, полный рядъ причинъ или *міровой порядокъ*, полная зависимость бытія или *міровое существованіе*. Полнота условій, смотря по тому, признается ли она вполнѣ познаваемою, или же не вполнѣ познаваемою, — должна быть понимаема, или какъ ограниченная, или какъ неограниченная. По этому сужденія раціональной космологіи представляютъ собою слѣдующія противорѣчащія положенія: 1) Міръ по своей величинѣ (въ пространствѣ и времени) ограниченъ. Міръ по своей величинѣ неограниченъ. 2) Полное дѣленіе матеріи ограничено, т. е. матерія или міръ, по своему содержанію, состоитъ изъ *простыхъ* частей. Полное

дѣленіе матеріи неограничено, т. е. матерія или міръ, по своему содержанію, состоитъ не изъ простыхъ частей; нѣтъ ничего простаго. 3) Полный рядъ причинъ ограниченъ, т. е. существуетъ *первая* причина, которая не условна, слѣдовательно опредѣляется къ дѣйствію не извнѣ, а только изъ себя самой: причинность, вытекающая изъ свободы. Полный рядъ причинъ неограниченъ, т. е. нѣтъ первой причины; слѣдовательно нѣтъ причинности, вытекающей изъ свободы, существуетъ только естественно-законная причинность. 4) Полная зависимость бытія ограничена, т. е. существуетъ нѣчто такое, принадлежащее къ міру, отъ чего зависитъ всякое другое бытіе, а что̀ само не зависитъ ни отъ чего: существуетъ совершенно необходимое существо. Полная зависимость бытія неограничена, т. е. нѣтъ ничего такого, принадлежащаго къ міру, что̀ было бы совершенно независимо; нѣтъ никакого совершенно необходимаго существа.

Вотъ противорѣчащія положенія. Если каждое изъ нихъ можетъ быть доказано одинаково сильными разумными основаніями, то эти противорѣчія составятъ антиноміи чистаго разума. Прежде нежели начнется разрѣшеніе этихъ антиномій, ихъ нужно твердо установить. Слѣдовательно ближайшая задача состоитъ въ доказательствѣ указанныхъ противорѣчій. Необходимость какого-нибудь положенія есть вмѣстѣ невозможность того, что ему противоположно. Если я доказываю необходимость какого либо положенія невозможностію того, что ему противоположно, то такое доказательство называется, какъ извѣстно, *непрямымъ* или апагогическимъ. За исключеніемъ *одного* случая, Кантъ каждое изъ противорѣчащихъ положеній доказывалъ непрямымъ образомъ, и такимъ путемъ выполнилъ антиноміи; онъ доказываетъ сначала невозможность, а вслѣдъ за тѣмъ необходимость одного и того же положенія. (*)

V. *Антиномія міровой величины.*

Первое противорѣчіе касается міровой величины. Мировая величина есть міръ въ пространствѣ и времени. Міръ ограниченъ во времени, т. е. онъ имѣетъ начало во времени; міръ ограниченъ въ пространствѣ, т. е. онъ заключенъ въ пространственныя границы. Тезисъ утверждаетъ это положеніе, а антитезисъ отрицаетъ его. Поэтому тезисъ первой антиноміи будетъ слѣдующій: «*міръ имѣетъ начало во времени, и въ пространствѣ заключенъ также въ границы*». Антитезисъ будетъ слѣдующій: «*міръ не имѣетъ ни начала, ни границъ въ пространствѣ, а напротивъ безконеченъ какъ въ разсужденіи времени, такъ и въ разсужденіи пространства.*» (**)

(*) Kritik der reinen Vernunft, S. 340—343. Prolegomena III Th. § 51.

1) Доказательство тезиса.

Предположимъ противное. Пусть міръ не имѣетъ начала во времени. Отсюда слѣдуетъ, что въ настоящемъ міровомъ состояніи, слѣдовательно въ настоящій моментъ, протекъ или прошелъ безконечный рядъ міровыхъ измѣненій. Протекшая безконечность есть тоже, что законченная безконечность. Законченной безконечности *нѣтъ*; безконечный рядъ не можетъ закончиться ни въ какой точкѣ. Невозможно, чтобы протекло безконечное время; слѣдовательно необходимо предположить, что протекшее время есть не безконечное, а ограниченное, что, слѣдовательно, міръ имѣетъ начало во времени.

Допустимъ, что міръ не имѣетъ границъ въ пространствѣ, что онъ есть безконечное цѣлое. Какъ цѣлое, онъ состоитъ изъ частей, которыя существуютъ въ одно и тоже время. Если величина не заключается въ воззрительныхъ границахъ, то мы можемъ познать ее только посредствомъ сложенія, т. е. послѣдовательнаго синтеза частей. Слѣдовательно безконечное міровое цѣлое можетъ быть познано только посредствомъ послѣдовательнаго синтеза всѣхъ его частей. Такъ какъ этихъ частей безконечное множество, то синтезъ ихъ требуетъ безконечнаго времени, законченность этого синтеза требуетъ того, чтобы закончилось

(**) Kritik d. r. Vernunft, S. 344—351.

или протекло безконечное время. Такая законченность невозможна: слѣдовательно невозможно слагать безконечно многія вещи въ одно цѣлое, слѣдовательно невозможно, чтобы безконечно многія вещи составили одно цѣлое, или существовали въ одно и то же время; слѣдовательно необходимо, чтобы цѣлое состояло не изъ безконечнаго множества частей, чтобы міръ, какъ цѣлое, наполнялъ не безконечное, а ограниченное пространство.

2) доказательство антитезиса.

Предположимъ противное. Пусть міръ имѣетъ начало во времени. Въ такомъ случаѣ нужно допустить, что существовало время прежде, нежели сталъ существовать міръ, такое слѣдовательно время, въ которомъ ничего не было, *пустое* время, въ которомъ ни одинъ моментъ ни отличается отъ другаго, слѣдовательно ни одинъ моментъ не можетъ отличаться отъ другаго и тѣмъ, что въ одномъ ничего не существуетъ, а въ другомъ нѣчто существуетъ. Въ пустомъ времени не можетъ произойти и міръ. Невозможно допустить, чтобы міръ возникъ въ опредѣленный моментъ, чтобы онъ имѣлъ начало во времени; слѣдовательно необходимо принять, что онъ не имѣетъ такого начала.

Пусть міръ имѣетъ границы въ пространствѣ. Въ такомъ случаѣ онъ необходимо заключенъ или ограниченъ пространствомъ, въ которомъ нѣтъ ничего, *пустымъ* пространствомъ; въ такомъ случаѣ пустое пространство, въ которомъ находится міръ, должно, какъ и самъ міръ, быть предметомъ возможнаго воззрѣнія; въ такомъ случаѣ пространство должно существовать независимо отъ нашего воззрѣнія, какъ нѣчто, имѣющее бытіе само по себѣ,—не какъ форма явленій, а такъ сказать, какъ субстанція, въ которой происходятъ явленія. Трансцендентальная эстетика доказала противное. Основоположенія чистаго разсудка показали, что нѣтъ ни пустаго пространства, ни пустаго времени. Если же невозможно пустое пространство, то и міръ не можетъ быть заключенъ въ пустое пространство, слѣдовательно невозможно, чтобы міръ имѣлъ пространственныя границы, слѣдовательно необходимо, что онъ никакихъ границъ не имѣетъ.

Принятіе пространственно и временно ограниченнаго міра, т. е. ограниченной міровой величины, ведетъ къ невозможному принятію пустаго пространства и пустаго времени. Но такъ какъ это принятіе невозможно, то слѣдовательно необходимъ противоположный выводъ, именно, неограниченная величина міра.

VI. *Антиномія міровой матеріи.*

Второе противорѣчіе касается матеріи міра или міроваго содержанія. Матерія есть наполняющее пространство бытіе, которое лежитъ въ основаніи всѣхъ явленій въ пространствѣ, — постоянное бытіе или субстанція, въ которой имѣетъ мѣсто всякая перемѣна пространственныхъ явленій. Постоянное бытіе познаваемо только въ пространствѣ, поэтому матерія, какъ постоянное бытіе въ пространствѣ, есть единственно познаваемая субстанція. Какъ бытіе въ пространствѣ, матерія есть *субстанція сложная*. Субстанція можетъ быть сложена только изъ субстанцій, потому что все, что несубстанціально, а акциденціально, можетъ только слагаться въ субстанціи, но само не можетъ составить субстанцію. Космологическій вопросъ таковъ: изъ чего состоятъ матеріяльныя вещи или сложныя субстанціи міра? Ихъ разложеніе или дѣленіе (раздробленіе на части) или ограничено или неограничено. Если оно ограничено, то части должны быть уже не сложными, а простыми или элементарными субстанціями. Если оно неограничено, то части будутъ опять сложными и значитъ нѣтъ простыхъ субстанцій. Вотъ противорѣчіе. Тезисъ говоритъ: «*каждая сложная субстанція въ мірѣ состоитъ изъ простыхъ частей, и не существуетъ ничего, кромѣ простаго или того, что сложено изъ простаго*». Антитезисъ говоритъ: «*ни одна сложная вещь въ мірѣ не состоитъ изъ простыхъ частей, и вообще не существуетъ ничего простаго*».

Для правильнаго пониманія слѣдующей аргументаціи нужно замѣтить,что въ этой антиноміи дѣло идетъ только о бытіи или небытіи *простыхъ субстанцій*. Такъ какъ раціональная психологія съ ея ученіемъ о субстанціальности и простотѣ души уже опровергнута, то вопросъ о бытіи простыхъ субстанцій можетъ ро-

литься только въ отношеніи къ внѣшнимъ или матеріяльнымъ явленіямъ. (*)

1) Доказательство тезиса. Трансцендентальная атомистика. Діалектическое основоположеніе монадологіи.

Предположимъ противное. Пусть матерія или сложныя субстанціи *не* состоятъ изъ простыхъ частей: что же отсюда должно слѣдовать?

Всякое сложное бытіе или допускаетъ, или недопускаетъ мысленное разложеніе. Если предположимъ, что оно не можетъ быть разлагаемо въ мысляхъ, то оно должно состоять изъ такихъ частей, которыя вовсе не могутъ быть представляемы внѣ своего сложенія, изъ которыхъ каждая существуетъ только въ другой и вмѣстѣ съ другою. Если предположимъ, что оно можетъ быть разложено въ мысляхъ, то оно должно состоять изъ такихъ частей, изъ которыхъ каждая существуетъ независимо отъ другой, сама по себѣ, какъ самостоятельная вещь, сложеніе которыхъ слѣдовательно образуетъ только внѣшнее случайное соотношеніе или аггрегатъ. Вещи, существующія сами по себѣ, суть субстанціи. Итакъ, каждое сложенное изъ субстанцій бытіе или каждая сложная субстанція можетъ быть мыслима разложимою на составныя ея части.

Ясно теперь, что если устранить *всякое* такое сложеніе въ мысляхъ, то не осталось бы ничего сложнаго.

Если бы слѣдовательно сложныя субстанціи не состояли изъ простыхъ, то, какъ скоро всякое сложеніе было бы мыслимо несуществующимъ, не осталось бы *совершенно ничего*. Слѣдовательно нужно было бы заключить, что сложная субстанція не можетъ быть разложена въ мысляхъ, что поэтому части ея не суть субстанціи, и слѣдовательно сама она не можетъ быть сложною субстанціею. Если бы слѣдовательно сложная субстан-

(*) Тамъ же, S. 351—357.

ція состояла не изъ простыхъ частей, то уничтожилось бы предположеніе, то есть она сама. Слѣдовательно необходимо допустить, что она состоитъ изъ простыхъ частей, которыя составляютъ «элементарныя субстанціи» или «первые субъекты всякаго сложенія».

Простая субстанція, какъ элементъ матеріи называется *атомомъ*. Простая субстанція какъ элементъ вещей вообще или міра называется *монадою*. Поэтому это доказательство бытія простыхъ субстанцій Кантъ называетъ «трансцендентальною атомистикою», или «діалектическимъ основоположеніемъ монадологіи». (*)

2) Доказательство антитезиса.

Предположимъ противное. Сложныя вещи въ мірѣ состоятъ изъ простыхъ частей: что же будетъ слѣдовать отсюда? Всякое сложеніе вещей или субстанцій возможно только въ пространствѣ. Каждая часть сложной субстанціи находится въ пространствѣ. Слѣдовательно и простыя части должны находиться въ пространствѣ, слѣдовательно должны бы были существовать простыя пространственныя части, т. е. такія пространства, которыя недѣлимы или не суть пространства. Но такъ какъ всякое пространство сложно, то простыя субстанціи должны находиться въ сложномъ пространствѣ, т. е. они должны имѣть части въ пространствѣ, а такъ какъ ихъ части могутъ быть только субстанціями, то простыя субстанціи должны быть сложены изъ субстанцій, а поэтому значитъ невозможно, чтобы онѣ были простыми. Если же невозможны простыя субстанціи, то необходимо допустить противное, именно, что ни одна субстанція не состоитъ изъ простыхъ частей.

Положеніе: *нѣтъ вообще ничего простаго,* можетъ быть обоб-

(*) Тамъ же. Сравн. Anmerkung zur Thesis der II. Antinom., S. 354 и 356.

щено; ибо простое въ строгомъ смыслѣ исключаетъ все многообразное, слѣдовательно пространство, время, а вмѣстѣ съ тѣмъ и воззрѣніе; слѣдовательно въ воззрѣніи, а вмѣстѣ съ нимъ и въ чувственномъ мірѣ, который безъ воззрѣнія есть ничто, нѣтъ ничего простаго.

VII. *Антиномія міроваго порядка.*

Третье противорѣчіе касается міроваго порядка или причинной связи вещей. Каждое явленіе есть дѣйствіе, предполагающее всѣ свои причины, т. е. ихъ полный рядъ. Этотъ полный рядъ или ограниченъ, или неограниченъ. Если онъ ограниченъ, то долженъ существовать первый членъ ряда, слѣдовательно первая причина, которая не есть дѣйствіе другой, а сама собою опредѣляется къ дѣйствованію, причинность въ силу свободы. Если онъ неограниченъ, что нѣтъ никакого перваго члена этого ряда, нѣтъ такой причины, которая не была бы вмѣстѣ дѣйствіемъ другой предшествующей ей причины; нѣтъ свободной причинности, а существуетъ только естественная причинность. Тезисъ говоритъ: «*причинность по законамъ природы не есть единственная причинность, изъ которой могутъ быть выводимы всѣ вообще явленія міра; для объясненія этихъ явленій необходимо допустить еще причинность въ силу свободы*». Антитезисъ говоритъ: «*нѣтъ никакой свободы, а все въ мірѣ происходитъ только по законамъ природы*». Тезисъ отрицаетъ тò, чтò утверждаетъ антитезисъ, именно, что единственно возможная причинность есть естественная. (*)

1) доказательство тезиса: трансцендентальная свобода.

Предположимъ противное. Пусть каждое событіе происходитъ путемъ естественной причинности: оно обусловлено другимъ со-

(*) Тамъ же, S. 358—363.

бытіемъ, за которымъ оно слѣдуетъ по времени. Предшествующее причинное событіе не могло существовать всегда: если бы оно существовало всегда, то слѣдствіе не могло бы быть позднѣе его, а должно бы было быть *вмѣстѣ* съ нимъ. Слѣдствіе необходимо связано съ причиною. Если бы слѣдовательно причина существовала всегда, то слѣдствіе, какъ необходимо соединенное съ причиною, также существовало бы всегда, слѣдовательно не совершалось бы, ни происходило бы, чтò противорѣчитъ предположенію.

Событіе, которое совершается, т. е. возникаетъ во времени, предполагаетъ, какъ свою причину, другое событіе, которое также не должно было существовать всегда, слѣдовательно точно также возникло или произошло во времени и потому самому предполагаетъ въ свою очередь другое событіе, за которымъ оно необходимо слѣдуетъ. Такимъ образомъ естественная причинная связь вещей ведетъ насъ отъ дѣйствія къ причинѣ, которая въ свою очередь есть дѣйствіе предшествующей причины и т. д. Въ этой цѣпи естественной причинности нѣтъ ни перваго члена, ни верховной первой причины. Если же нѣтъ въ рядѣ перваго члена, то значитъ самъ рядъ причинъ не полонъ, значитъ даны не *всѣ* причины. Но какимъ же образомъ въ природѣ можетъ произойти что нибудь, если для этого существуютъ не *всѣ* условія? Даже физическая аксіома требуетъ, что необходимо должны быть совокупно *всѣ* причины, для того чтобы произвести дѣйствіе. Слѣдовательно самъ естественный законъ причинности необходимо требуетъ нѣкоторой первой причины.

Эта первая причина опредѣляется къ своей дѣятельности не другою какою-нибудь причиною, а только сама собою. Такое полное самоопредѣленіе, такая исходящая изъ внутри, изъ чисто собственнаго побужденія дѣятельность, пусть называется «*абсолютною самопроизвольностью*» (Spontaneität). Первая причина отлична отъ всѣхъ слѣдующихъ или посредствующихъ причинъ. Эти послѣднія продолжаютъ рядъ событій. Первая же причина начинаетъ этотъ рядъ; она имѣетъ преимущество *иниціативы*; этимъ она можетъ быть отличена отъ всѣхъ другихъ причинъ, и ее можно опредѣлить посредствомъ этой способности

къ инициативѣ; она есть способность *начинать рядъ событій собою, или совершенно изъ самой себя.* Способность эту Кантъ называетъ свободою; такъ какъ эта свобода очевидно не существуетъ въ цѣпи явленій, и слѣдовательно никогда не можетъ быть дана эмпирически, то онъ называетъ ее «*трансцендентальною свободою*», въ отличіе отъ психологической или эмпирической. Существуетъ первая причина,—это значитъ: «въ мірѣ не все происходитъ по естественнымъ законамъ, а существуетъ также причинность, проистекающая изъ свободы.»

2) Доказательство антитезиса: трансцендентальная физіократія.

Предположимъ противное. Пусть существуетъ причинность, проистекающая изъ свободы: что должно слѣдовать отсюда? Эта причинность, какъ первая причина, начинаетъ изъ себя рядъ событій. Начало дѣтельности ея, какъ и всякое начало, есть мгновеніе. Каждое мгновеніе предполагаетъ предшествующее ему мгновеніе. Слѣдовательно и началу свободной и безусловной дѣятельности должно было предшествовать извѣстное мгновеніе. Въ этомъ предшествующемъ мгновеніи уже существовала первая причина, потому что въ противномъ случаѣ она сама должна была бы возникнуть только съ началомъ своей дѣятельности. Слѣдовательно въ бытіи этой причины нужно различать по времени два состоянія: состояніе, въ которомъ она *еще не* дѣйствовала, и состояніе, въ которомъ она начинаетъ дѣйствовать. Если это начало должно быть совершенно безпричинно или безусловно, то мы имѣемъ два послѣдовательныя состоянія безъ всякой причинной связи, нѣкоторое post hoc, которое никакъ не можетъ быть опредѣлено какъ propter hoc; а этимъ вполнѣ нарушается естественный законъ причинности.

Слѣдовательно ясно, что причинность, вытекающая изъ свободы, и причинность естественная отрицаютъ себя взаимно. Тезисъ хотѣлъ соединить ту и другую. Антитезисъ понимаетъ ихъ несоединяемость; онъ признаетъ естественную причинность за единственную дѣйствующую въ мірѣ силу. Это основоположеніе

Кантъ называетъ «*трансцендентальною физіократіею*», въ противоположность ученію о *трансцендентальной свободѣ.* Если естественную причинность признавать единственною формою закономѣрности въ мірѣ, то на способность свободы нужно будетъ смотрѣть, какъ на ниспроверженіе всякой закономѣрности, даже какъ на принципъ беззаконности. Поэтому въ этой антиноміи высказывается въ самой рѣзкой формѣ труднѣйшій изъ всѣхъ философскихъ спорныхъ вопросовъ, именно вопросъ объ отношеніи между свободою и необходимостію (закономѣрностью). (*)

VIII. *Антиномія мірового существованія.*

Послѣднее противорѣчіе касается міроваго существованія. Міровое существованіе есть бытіе міра въ нѣкоторомъ опредѣленномъ состояніи. Каждое міровое состояніе есть слѣдствіе всѣхъ прежнихъ состояній, слѣдовательно обусловленный или зависимый членъ въ ряду міровыхъ измѣненій. Всякое зависимое бытіе предполагаетъ другое бытіе, отъ котораго оно зависитъ. Очевидно, что рядъ условій для зависимаго бытія долженъ быть данъ вполнѣ. Является вопросъ: какъ же долженъ быть мыслимъ этотъ полный рядъ, какъ ограниченный, или какъ неограниченный? Если онъ ограниченъ, то нужно предположить такое бытіе, отъ котораго зависитъ все другое, а которое само *ни отъ чего не зависитъ*, и слѣдовательно само—независимо, безусловно и совершенно необходимо; это бытіе должно принадлежать къ міру, все равно будетъ ли это необходимое существо составлять часть міра, или причину его. Если же рядъ неограниченъ, то нѣтъ вообще ни въ мірѣ, ни внѣ міра никакого независимаго бытія, никакого вполнѣ необходимаго существа.

Тезисъ говоритъ: «*къ міру принадлежитъ нѣчто такое, что, или какъ часть, или какъ причина міра, есть совершенно необходимое существо.*» Антитезисъ говоритъ: «*нѣтъ не-*

(*) Тамъ же, Anmerkung zur III. Antinomie.

обходимаго существа ни въ мірѣ, ни внѣ міра, какъ его причины.» (*)

1) доказательство тезиза.

Вотъ то единственное доказательство во всѣхъ антиноміяхъ, которое Кантъ ведетъ *прямо*. Самая аргументація есть чисто космологическая. Отъ измѣнчиваго бытія въ мірѣ заключается къ необходимому бытію въ мірѣ, а никакъ не отъ случайнаго бытія міра къ необходимому существу внѣ его. Послѣдняго рода заключеніе дѣлается въ такъ называемомъ космологическомъ аргументѣ теологіи. Измѣнчивое бытіе не есть случайное. Напротивъ того переходъ отъ одного къ другому, какъ выражается Кантъ, есть μετάβασις εἰς ἄλλο γένος Случайнымъ называется такое бытіе, противное которому также возможно какъ и само оно,—вмѣсто котораго, слѣдовательно, въ тоже самое время могло бы существовать другое бытіе. Напротивъ измѣнчивое бытіе случайно только на столько, на сколько оно существуетъ не всегда, на сколько въ другомъ времени находится другое бытіе; въ *своемъ* же моментѣ оно необходимо.

Каждое измѣненіе обусловливается всѣми предшествующими. Всѣ предшествующія измѣненія для своей полноты предполагаютъ высшій членъ, отъ котораго исходитъ весь рядъ измѣненій, который самъ существуетъ независимо, безусловно и слѣдовательно совершенно необходимо.

Отъ этого необходимаго существа исходитъ всякое мировое измѣненіе. Оно составляетъ въ ряду этихъ измѣненій абсолютную и исходную точку или начало. Но каждое начало есть моментъ времени, а каждый моментъ обусловленъ предшествующимъ моментомъ. Слѣдовательно само необходимое существо должно существовать во времени, слѣдовательно принадлежать къ чувственному міру (явленію), слѣдовательно не можетъ быть мыслимо внѣ міра или отдѣльно отъ природы.

(*) Тамъ же. S. 364—369.

2) доказательство антитезиса.

Предположимъ противное. Пусть существуетъ совершенно необходимое существо. Въ такомъ случаѣ оно должно быть или въ мірѣ, или внѣ міра.

Если необходимое существо существуетъ въ мірѣ, то оно составляетъ или часть міра, или цѣлый рядъ всѣхъ мировыхъ измѣненій. Какъ часть, оно можетъ быть не иною частью, какъ высшимъ членомъ или безусловнымъ началомъ цѣлаго ряда. Если слѣдовательно необходимое существо существуетъ въ мірѣ, то оно есть или *міровое начало*, или *весь безначальный міровой рядъ*.

Безусловное начало было бы началомъ безъ причины, слѣдовательно—началомъ безъ предшествующаго времени, т. е. началомъ, которое не есть моментъ. Слѣдовательно какъ несомнѣнно то, что каждое начало составляетъ моментъ, такъ несомнѣнно и то, что нѣтъ никакого безусловнаго начала, и что необходимое существо не можетъ существовать какъ начало міроваго ряда.

Что такое міровой рядъ безъ начала? Безконечный рядъ мировыхъ состояній, изъ которыхъ каждое обусловлено или зависимо. Если же каждый отдѣльный членъ зависимъ, то сумма членовъ, слѣдовательно, въ нашемъ случаѣ весь міровой рядъ, не можетъ имѣть противоположнаго значенія, т. е. быть необходимымъ. Необходимое существо не есть, слѣдовательно, ни міровое начало, ни весь міровой рядъ, слѣдовательно, не принадлежитъ къ міру, слѣдовательно не существуетъ *въ* мірѣ.

Пусть оно *внѣ* міра; въ такомъ случаѣ какъ причина всѣхъ мировыхъ измѣненій, оно должно бы было быть ихъ началомъ или первымъ моментомъ. Какъ бытіе внѣ міра, оно было бы внѣ времени. Итакъ, долженъ бы былъ существовать нѣкоторый моментъ времени внѣ времени. Отсюда ясно, что совершенно необходимое существо не можетъ находиться ни въ мірѣ, ни внѣ міра, слѣдовательно вообще не можетъ существовать, что, слѣдовательно, нигдѣ нѣтъ никакого совершенно необходимаго существа.

Такъ какъ въ этой послѣдней антиноміи доказательство тезиса было ведено прямо, то каждое изъ противорѣчащихъ положеній доказывается однимъ и тѣмъ же аргументомъ. Этотъ аргументъ таковъ: для зависимаго бытія вполнѣ данъ рядъ всѣхъ условій во всемъ прошедшемъ времени. Тезисъ выводитъ отсюда, что такъ какъ въ прошедшемъ времени вполнѣ содержится рядъ *всѣхъ* условій, то должно быть также дано и безусловное или необходимое, потому что въ противномъ бы случаѣ рядъ не былъ бы полонъ. Антитезисъ заключаетъ, что такъ какъ рядъ всѣхъ условій данъ *во времени*, то въ этомъ ряду не можетъ содержаться ничего безусловнаго, потому что ничто безусловное не существуетъ во времени. Такимъ образомъ, смотря по тому, на какую точку зрѣнія мы станемъ, изъ одного и того же аргумента можно вывести противоположныя заключенія. Такъ какъ луна постоянно обращена къ землѣ одною и тою же стороной, то изъ этого, смотря по точкѣ зрѣнія, съ которой обсуждается движеніе луны, можно заключать и то, что луна обращается около своей оси, и то, что она около оси не обращается.

IX. *Разумъ, какъ партія въ спорѣ антиномій.*

ИНТЕРЕСЪ РАЗУМА.

Въ этихъ четырехъ антиноміяхъ вполнѣ содержатся сужденія раціональной космологіи. Доказано, что каждое изъ этихъ сужденій распадается на противорѣчащія положенія, которыя не выставляются только на удачу, а напротивъ каждое изъ нихъ опирается на доводахъ разума. Доказано, что разумъ, какъ скоро судитъ о мірѣ, какъ о цѣломъ, т. е. какъ о данномъ объектѣ, впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою, выражающееся въ этихъ противорѣчащихъ сужденіяхъ. Вышеприведенныя антиноміи не доказываютъ ничего инаго, кромѣ такого противоборства разума съ самимъ собою. Его антиноміи составляютъ *задачи*. И теперь только можно предложить вопросъ: какимъ образомъ должно рѣшить этотъ споръ, какимъ образомъ должно разрѣшить эти задачи? Для *правильнаго* рѣшенія какого-нибудь спора, кромѣ знанія законовъ и проницательности судьи, требуется прежде всего безпристрастіе. Поэтому для рѣшенія спора между своими космологическими положеніями, для разрѣшенія задачи своихъ антиномій, человѣческій разумъ долженъ стать такимъ *безпристрастнымъ* судьею, который бы не слушалъ никакого инаго голоса, кромѣ голоса разумнаго закона. Инаго интереса судящій или критическій разумъ имѣть не долженъ, если только онъ хочетъ правильно рѣшить свое собственное спорное дѣло. Поэтому въ подлежащемъ рѣшенію спорѣ важное предварительное условіе состоитъ въ тщательномъ разсмотрѣніи того, не могутъ ли вмѣшаться въ процессъ какіе-нибудь чуждые интересы и незамѣтнымъ образомъ расположить судью въ пользу той или другой партіи. Эти интересы мы тщательно устранимъ изъ юридическихъ основаній рѣшенія.

Въ самомъ дѣлѣ космологическія положенія, о которыхъ идетъ рѣчь, кромѣ своихъ аргументовъ, имѣютъ за и противъ себя еще многія другія основанія, настроивающія насъ благосклонно или враждебно, располагающія насъ соглашаться или не соглашаться съ указанными положеніями. Эту неопредѣляемую разумными аргументами склонность или враждебность мы называемъ «*интересомъ*», который разумъ принимаетъ въ своихъ антиноміяхъ. Подчиняясь этому интересу, онъ становится не судьею, а партіею. Итакъ, прежде, чѣмъ станемъ его слушать какъ судью, — пусть онъ говоритъ какъ партія, чтобы онъ не составлялъ *въ одно время* и судьи и партіи.

1) ТЕЗИСЫ И АНТИТЕЗИСЫ.

Интересъ разума въ разсужденіи антиномій раздѣленъ между тезисами и антитезисами; на каждой изъ этихъ сторонъ онъ совершенно иной. Всѣ тезисы согласуются въ томъ, что признаютъ бытіе безусловнаго, всѣ антитезисы въ томъ, что отрицаютъ это бытіе. Въ первыхъ мы находимъ относительно одного и того же объекта однообразное утвержденіе, а въ послѣднихъ однообразное отрицаніе. Предположимъ себѣ случай отрицанія: пусть нѣтъ ничего безусловнаго, слѣдовательно нѣтъ начала міра, нѣтъ

простой субстанціи, нѣтъ способности свободы, нѣтъ совершенно необходимаго существа. Безъ начала міра нѣтъ творенія; безъ простой субстанціи нѣтъ безсмертія души, безъ способности свободы нѣтъ нравственнаго дѣйствія, и т. д. Непотому, чтобы начало міра вмѣщало въ себѣ понятіе творенія, простота субстанціи—безсмертіе души и т. д., но потому, что твореніе міра заключаетъ въ себѣ, или предполагаетъ какъ условіе—начало міра, безсмертное существо—простоту, нравственное—свободу, божественное—абсолютную необходимость бытія. Если слѣдовательно я отрицаю начало міра, простоту субстанціи, способность свободы, необходимость бытія, то отрицаю возможность творенія, безсмертія, нравственнаго дѣйствованія, божественнаго существованія; такимъ образомъ я этимъ отрицаю основы религіи и морали, тогда какъ въ противномъ случаѣ я утверждаю эти основы. *Морально-религіозный* интересъ есть не научный, а нравственный, касающійся не познанія, а направленія воли; словомъ, это не теоретическій, а *практическій* интересъ. Этотъ практическій интересъ и располагаетъ разумъ въ пользу тезисовъ и противъ антитезисовъ.

Сюда присоединяется еще другой интересъ научнаго свойства. Наше познаніе имѣетъ въ виду связь явленій, ихъ абсолютное единство, и притомъ въ двоякомъ смыслѣ, именно въ смыслѣ познанія абсолютной связи и въ смыслѣ полной связи познанія. Въ первомъ смыслѣ единство или связь вещей составляетъ объектъ, а во второмъ оно есть форма познанія. Единство, какъ объектъ, есть безусловное, какъ бытіе. Единство, какъ форма, есть наука, какъ система. Нашъ разумъ имѣетъ интересъ познать безусловный объектъ или абсолютное единство вещей,—міровое цѣлое; вмѣстѣ съ этимъ онъ имѣетъ интересъ систематически связать свое познаніе въ цѣлое науки. Первый интересъ можно назвать «*спекулятивнымъ*», а второй «*архитектоническимъ*.» Оба эти интереса должны всего ожидать отъ тезисовъ, но ничего отъ антитезисовъ.

Наконецъ познаніе безусловнаго не представляетъ тяжелаго изысканія, а состоитъ въ легко понятномъ умозаключеніи. Для

этого познанія не требуется никакой глубокой учености, для него достаточно совокупленія немногихъ мыслей. Тогда какъ въ наблюдательной наукѣ при величайшихъ усиліяхъ дѣлается очень мало шаговъ впередъ, здѣсь немногими и легкими шагами можно пройти весь великій путь, ведущій къ границамъ міра, и притомъ пройти его, повидимому, съ вѣрнѣйшимъ успѣхомъ. Если какая либо наука, требуя небольшихъ усилій, обѣщаетъ дать, или повидимому даетъ величайшій результатъ, то она совмѣщаетъ въ себѣ всѣ условія, чтобы найти самый благосклонный пріемъ въ массѣ, и пріобрѣсти весьма обширную *популярность*, въ особенности еще, когда на ея сторонѣ находятся сердечныя потребности. Поэтому интересы, которые невольно склоняютъ разумъ въ пользу тезисовъ, суть: *практическій*, *спекулятивный* (архитектоническій) и *популярный*. (*)

Антитезисы, напротивъ, повсюду отрицаютъ бытіе безусловнаго, и ни въ чемъ не даютъ точки опоры практическому интересу; они отрицаютъ полное познаніе міра по формѣ и содержанію, и съ этой стороны совершенно противорѣчатъ спекулятивному (архитектоническому) интересу разума; они не допускаютъ для научнаго познанія никакого иного пути, кромѣ труднаго и медленнаго пути опыта, переходящаго отъ явленія къ явленію. Поэтому они не имѣютъ никакой надежды на популярность, и не могутъ разсчитывать на одобреніе ни отъ кого, кромѣ научнаго изслѣдователя. Они удовлетворяютъ только *разсудку*, который недопускаетъ никакого инаго познанія кромѣ опыта.

Если бы антитезисы отрицали только *познаніе* безусловнаго, то они были бы правильны и относились бы къ тезисамъ *критически*. Въ такомъ случаѣ они говорили бы: безусловное не есть познаваемый объектъ, не есть явленіе. Но они отрицаютъ не только познаніе, но и *бытіе* безусловнаго, а этимъ отрицаніемъ сами они переступаютъ возможность опыта; они отрицаютъ безусловное не только какъ явленіе, а какъ вещь въ себѣ, слѣдовательно они нарушаютъ границы опыта и сами становятся догматическими. Они дѣлаютъ опытъ не только руковод-

(*) Тамъ же, Ant. d. r. Vern. III. Abschn., S. 370—379. S. 373.

ствомъ познанія, но и принципомъ вещей; они судятъ такъ: что не можетъ быть предметомъ опыта, то вообще не *существуетъ*.

2) догматизмъ и эмпиризмъ чистаго разума.

Тезисы въ своемъ однообразномъ утвержденіи предполагаютъ познаваемость вещей въ себѣ. Общая ихъ точка зрѣнія есть «*догматизмъ чистаго разума*.» Антитезисы въ своемъ однообразномъ отрицаніи предполагаютъ, что нѣтъ никакого другаго существа, кромѣ объектовъ возможнаго опыта. Ихъ общая точка зрѣнія есть «*эмпиризмъ чистаго разума*.» Если обѣ эти точки зрѣнія нужно выразить въ опредѣленныхъ системахъ, то представителемъ первой, по мнѣнію Канта, можно считать Платона, а представителемъ послѣдней Эпикура. Нельзя сказать, чтобы это указаніе было удачно. Во всей древности не встрѣчается ни одного философа, который стоялъ бы только на сторонѣ тезисовъ, или только на противоположной сторонѣ антитезисовъ. Въ космологическомъ міросозерцаніи древнихъ были глубокія основанія, по которымъ они считали міровое цѣлое ограниченнымъ и не могли допустить въ мірѣ свободы въ смыслѣ безусловной причинности. Въ первомъ отношеніи космологія древнихъ сходится съ тезисомъ первой антиноміи, во второмъ отношеніи не сходится съ тезисомъ третьей. Эпикурейская философія въ своемъ ученіи о природѣ была атомистическою, а атомистика во всякомъ случаѣ ближе къ космологическому признанію простыхъ субстанцій, нежели къ ихъ отрицанію. Вообще изъ метафизиковъ всѣхъ временъ ни одинъ не соблюдалъ вполнѣ строгого разграниченія нашихъ противорѣчащихъ положеній. Спиноза, который за одно съ антитезами признаетъ безконечную вселенную и порядокъ чистой естественной причинности, не отрицаетъ, за одно съ антитезами, ни простоты субстанціи, ни элементарныхъ частей матеріи и всего менѣе отрицаетъ бытіе совершенно необходимаго существа.

Итакъ, оставимъ избранное Кантомъ общее обозначеніе, не индивидуализируя его въ опредѣленныхъ системахъ. Всѣ антитезисы подходятъ подъ направленіе *эмпиризма*, а противоположныя имъ сужденія подъ направленіе *догматизма*, понимая это слово въ смыслѣ направленія, противоположнаго эмпиризму. (*)

Интересы, которые въ спорѣ антиномій располагаютъ разумъ то въ пользу одного, то въ пользу другаго направленія, не могутъ рѣшить спора, а напротивъ имѣютъ отрицательное значеніе, именно составляютъ основанія, по которымъ этотъ споръ рѣшаемъ быть не долженъ. Разумъ не имѣетъ права быть партіею, такъ какъ онъ долженъ быть судьею. Послѣ того, какъ мы слышали, какіе *интересы* могутъ располагать разумъ въ пользу той или другой партіи, весь споръ долженъ быть теперь представленъ передъ *судилище* разума.

(*) Тамъ же, S. 372—376.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

РАЗРѢШЕНІЕ АНТИНОМІЙ, КАКЪ КОСМОЛОГИЧЕСКИХЪ ЗАДАЧЪ.

СВОБОДА И НЕОБХОДИМОСТЬ.

Умопостигаемый и эмпирическій характеръ.

Нельзя сказать, чтобы въ предлежащемъ спорномъ дѣлѣ вообще невозможно было никакое окончательное сужденіе; ибо предъ нами споръ, который разумъ ведетъ съ самимъ собою, задачи, которыя проистекаютъ единственно изъ самого разума; ясно, слѣдовательно, что разумъ долженъ быть въ состояніи рѣшить этотъ споръ, разрѣшить эти, имъ же самимъ поставленныя задачи. Если бы космологическія задачи были такого рода, что ихъ можно бы было разрѣшить путемъ познанія или опыта, то этого разрѣшенія нужно было бы ожидать не отъ чистаго разума, а только отъ того момента, когда наша наука дойдетъ до того, что будетъ имѣть предъ собою міровое цѣлое, какъ объектъ, какъ ясное представленіе, о которомъ можно прямо судить, что оно есть и что не есть. Но такого момента человѣческая наука *никогда* не можетъ достигнуть. По самой природѣ нашего познанія, міровое цѣлое никогда не можетъ быть возможнымъ его объектомъ. Поэтому задачу раціональной космологіи разрѣшать догматически невозможно. Догматическое разрѣ-

шеніе было бы яснымъ познаніемъ вселенной. Итакъ, не остается никакого иного разрѣшенія антиномій, кромѣ скептическаго или критическаго. (*)

I. *Антиноміи какъ разсудочныя сужденія. Скептическое разрѣшеніе.*

Скептическое разрѣшеніе произноситъ опредѣленный приговоръ дѣлу. Оно выслушиваетъ обѣ стороны, сравниваетъ ихъ положенія и основанія этихъ положеній, и находя, что всѣ тезисы опровергаются антитезисами и наоборотъ, признаетъ обѣ стороны одинаково неправыми. Такая скептическая юрисдикція должна имѣть юридическое основаніе, почерпнутое изъ самого разума. Итакъ, почему же обѣ стороны сужденій раціональной космологіи неправы? Чѣмъ вообще опредѣляется возможность сужденія? Только судящею способностью, разсудкомъ. Что не можетъ быть объектомъ разсудка, то никогда не можетъ быть объектомъ сужденія. Чего разсудокъ не въ состояніи понять, то никогда не можетъ быть разсудочнымъ объектомъ. Если слѣдовательно можно доказать, что объектъ, какъ тезисовъ, такъ и антитезисовъ, никогда не можетъ быть понятъ разсудкомъ, что этотъ объектъ не соотвѣтствуетъ никакому разсудочному понятію, то этимъ самымъ докажется невозможность, несоотвѣтственность или неправота сужденій той и другой стороны. Возможное разсудочное понятіе есть объективный масштабъ, по которому скептическій судья опредѣляетъ свое рѣшеніе.

Для пониманія какого нибудь объекта требуется полный синтезъ его частей. Если мы предположимъ такой объектъ, полный синтезъ котораго требуетъ болѣе частей, нежели сколько ихъ дано въ объектѣ, то такой объектъ не подходитъ подъ разсудочное понятіе, *онъ слишкомъ малъ для этого понятія*. Если мы предположимъ такой объектъ, данныя части котораго никогда

(*) Тамъ же. S. 379—385.

не могутъ быть взяты въ полной совокупности, то и такой объектъ не подходитъ ни подъ какое разсудочное понятіе: *онъ слишкомъ великъ для этого понятія.*

Всѣ тезисы предполагаютъ ограниченную вселенную: предполагаютъ начало міра, ограниченное міровое пространство, ограниченное дѣленіе матеріи, ограниченную причинную связь, ограниченную зависимость бытія. Разсудокъ необходимо долженъ переступать черезъ эти границы; онъ долженъ требовать: до міроваго начала—времени, внѣ міроваго пространства—пространства, для каждой причины—предшествующей причины, для каждаго бытія—условія. Онъ не можетъ удовлетвориться ограниченною вселенною; для понятія вселенной онъ требуетъ болѣе частей, чѣмъ сколько ихъ дано во всякой ограниченной вселенной. Объектъ всѣхъ тезисовъ слишкомъ малъ для разсудочнаго понятія.

Всѣ антитезисы предполагаютъ неограниченную вселенную, такой, слѣдовательно, рядъ, который никогда не можетъ быть вполнѣ обнятъ разсудкомъ. Объектъ всѣхъ антитезисовъ во всѣхъ случаяхъ слишкомъ великъ для разсудочнаго понятія. Слѣдовательно объектъ и той и другой стороны антиномій никогда не можетъ соотвѣтствовать нѣкоторому разсудочному понятію, а потому не можетъ быть разсудочнымъ объектомъ, слѣдовательно и указанныя противорѣчащія положенія не могутъ быть разсудочными сужденіями, слѣдовательно и вообще сужденіями, потому что, какъ скоро дѣло касается сужденій, то ихъ возможность или невозможность опредѣляется только разсудкомъ.

Ни одно сужденіе вышеприведенныхъ антиномій не содержитъ въ себѣ разсудочнаго или дѣйствительнаго познанія. Взятыя въ смыслѣ познаній эти сужденія не имѣютъ никакого значенія. Вотъ *скептическое* разрѣшеніе антиномій. (*)

II. *Антиноміи, какъ заключительныя положенія силлогизмовъ. Критическое разрѣшеніе.*

Этимъ еще не объяснены сами антиноміи. Теперь только возникаетъ вопросъ, который долженъ быть разрѣшенъ критически.

(*) Тамъ же, S. 385—368.

Если всѣ эти сужденія въ отношеніи къ разсудку невозможны, то какимъ же образомъ было возможно составить ихъ и доказать столь строгими и связными силлогизмами? Какимъ образомъ эти несостоятельныя и невозможныя сужденія могли быть *заключительными положеніями силлогизмовъ?* Скептическое разрѣшеніе признаетъ невозможнымъ только результатъ, и не обращаетъ никакого вниманія на тотъ путь, которымъ этотъ результатъ достигнутъ. Теперь же ошибка или невозможность космологическихъ сужденій должна быть открыта въ самомъ принципѣ. Скептическая точка зрѣнія изслѣдуетъ только доказанныя положенія. Теперь же идетъ дѣло объ изслѣдованіи самаго доказательства, объ разсмотрѣніи основанія этого доказательства. Эта точка зрѣнія — критическая. Скептикъ обращаетъ вниманіе только на итогъ раціональной космологіи, онъ говоритъ: этотъ итогъ не согласуется съ разсудкомъ, съ которымъ онъ, какъ познаніе, необходимо долженъ бы былъ согласоваться. Критикъ изслѣдуетъ самое вычисленіе и находитъ въ немъ погрѣшность, πρῶτον ψεῦδος всей раціональной космологіи.

1) Паралогизмъ раціональной космологіи.

Всѣ положенія антиномій основываются на слѣдующемъ умозаключеніи: если дано условное бытіе, то данъ и полный рядъ его условій, слѣдовательно дано безусловное. Но условное дано; слѣдовательно дана и совокупность его условій, т. е. вселенная. Этой данной вселенной тезисы приписываютъ временное начало, пространственное ограниченіе, простоту составныхъ частей, безусловную причинность, абсолютную необходимость, а антитезисы—совершенно противоположныя опредѣленія. Оба эти противоположные вида сужденій во всѣхъ антиноміяхъ дѣлаютъ одно и тоже предположеніе; именно, что вселенная дана, и какъ данное бытіе есть познаваемый объектъ.

Если это предположеніе правильно, то доказательства обѣихъ сторонъ справедливы. Если же оно ложно, то состоятельность доказательствъ уничтожается на обѣихъ сторонахъ. Нужно из-

слѣдовать это предположеніе, это petitio principii всей раціональной космологіи, нужно разобрать то умозаключеніе, котораго выводъ оно составляетъ.

Первая посылка говоритъ: если дано условное, то вполнѣ данъ также и рядъ всѣхъ его условій. Это вѣрно: въ понятіи условнаго заключается предположеніе всѣхъ его условій. Оно можетъ быть мыслимо только какъ обусловленное. Если, слѣдовательно, условное есть только *мыслимый* предметъ, независимый отъ условій чувственности, то первая посылка вѣрна. Какъ скоро условное дано независимо отъ нашей чувственности, то должны быть даны всѣ условія, долженъ быть данъ міръ какъ цѣлое. Вторая посылка говоритъ: условное бытіе дано. Естественно, что оно можетъ быть дано намъ не иначе, какъ посредствомъ воззрѣнія, только какъ явленіе, т. е. въ зависимости отъ нашей чувственности.

Нужно сравнить обѣ посылки, что бы тотчасъ же убѣдиться въ томъ, что средній терминъ имѣетъ два различныя значенія,— два значенія, взаимно себя исключающія. Въ первой посылкѣ условное бытіе означаетъ предметъ, независимый отъ нашей чувственности, — *вещь въ себѣ*, во второй же посылкѣ оно напротивъ означаетъ предметъ, зависимый отъ нашей чувственности, — нѣкоторое *явленіе*, которое есть наше представленіе и ничего болѣе. Первая посылка говоритъ: если дано условное въ себѣ (не какъ являющійся, а какъ умопостигаемый объектъ), то дано и мірозданіе. Вторая посылка говоритъ: условное дано не въ себѣ, а только какъ явленіе. Такимъ образомъ передъ нами quaternio terminorum, при которомъ невозможно никакое заключеніе. Итакъ, наше умозаключеніе есть *паралогизмъ* въ формѣ извѣстнаго намъ «sophisma figurae dictionis». На этомъ то паралогизмѣ и опирается раціональная космологія во всѣхъ своихъ положеніяхъ.

2) Разрѣшеніе паралогизма.

Если условное бытіе дано намъ только какъ явленіе, или какъ наше представленіе, то отсюда выходитъ совершенно иное заключеніе, чѣмъ то, на которомъ основываются антиноміи. Вмѣстѣ съ однимъ явленіемъ намъ отнюдь не даны всѣ явленія; напротивъ мы переходимъ при руководствѣ опыта отъ одного явленія къ другому, — въ послѣдовательномъ регрессѣ отъ условія къ условію ищемъ связи явленій, и условія даются намъ всегда только по мѣрѣ того, какъ они открываются. Связь явленій или міръ простирается всегда на столько, на сколько простирается нашъ опытъ. Міръ, какъ связь явленій, не дается намъ, а мы сами производимъ міръ посредствомъ опыта. Если бы явленія, независимо отъ нашего представленія были вещами въ себѣ, то міръ былъ бы данъ, какъ цѣлое, и противорѣчащія положенія антиномій— были бы и тѣ, и другія вѣрны. Но такъ какъ явленія суть только наши представленія, то міръ намъ не данъ, а мы сами производимъ міръ, связывая одно представленіе съ другимъ: такимъ образомъ міръ никогда не будетъ данъ какъ цѣлое, ни какъ ограниченное, ни какъ неограниченное: и значитъ противорѣчащія положенія антиномій невѣрны и тѣ, и другія.

3) Антиноміи, какъ непрямое доказательство трансцендентальнаго идеализма.

То ученіе, которое принимаетъ явленія за вещи въ себѣ, мы назвали трансцендентальнымъ реализмомъ. Противоположное ученіе, принимающее явленія только за представленія, названо было трансцендентальнымъ идеализмомъ. Если вѣрно первое ученіе, то вѣрны какъ тезисы, такъ и антитезисы. Если же вѣрно второе ученіе, то основной доводъ тѣхъ и другихъ ложенъ.

Изъ двухъ противоположныхъ положеній и то и другое не можетъ быть истиннымъ. Между тѣмъ такъ было бы, если бы явленія были вещами въ себѣ, какъ утверждаетъ вышеупомянутый реализмъ. Невозможность этой точки зрѣнія доказываетъ необходимость противоположной ей точки зрѣнія, т. е. критическаго идеализма.

Что явленія суть не вещи въ себѣ, а только представленія,— это ученіе трансцендентальнаго идеализма можно доказать двояким образомъ: прямо и непрямо. Прямое доказательство даетъ

ся *трансцендентальною эстетикою*, а непрямое—*антиноміями чистаго разума*. Онѣ доказываютъ невозможность противнаго, именно невозможность того, чтобы явленія были вещами въ себѣ. Если бы явленія были вещами въ себѣ, то выходило бы, какъ это показали антиноміи, что можно съ одинаковою силою доказать оба противоположныя положенія,—или что каждое изъ нихъ равно истинно. (*)

Данное критическое рѣшеніе также обще, какъ и предъидущее скептическое. Оба эти рѣшенія опровергаютъ антиноміи *во всѣхъ* ихъ сужденіяхъ. Скептическая точка зрѣнія, измѣряя космологическія положенія мѣрою разсудка, каждому изъ нихъ отказываетъ въ правѣ на значеніе разсудочнаго познанія. Критическая точка зрѣнія, изслѣдуя самое предположеніе, отказываетъ всѣмъ положеніямъ антиномій въ достаточныхъ доказательствахъ и напротивъ доказываетъ несостоятельность этихъ доказательствъ. Слѣдовательно космологическія сужденія не суть ни разсудочныя познанія, ни доказанныя положенія.

III. *Антиноміи, какъ логическія противорѣчія, или противоположныя положенія.*

Они не суть разсудочныя познанія, т. е. не суть опытныя сужденія. Но они еще могли бы быть *логическими* сужденіями. Эти сужденія неправильно или недостаточно доказаны, но тѣмъ не менѣе они еще могли бы быть правильными. Такъ какъ они противоположны одно другому, то по закону общей логики эти сужденія не могутъ быть оба истинными, но также не могутъ быть и оба ложными, а непремѣнно *одно* изъ нихъ дожно быть истиннымъ.

Здѣсь мы приходимъ къ логической, еще не разрѣшенной загадкѣ. Противоположныя положенія антиномій могутъ конечно всѣ не имѣть силы какъ разсудочныя познанія и умозаключенія. Но какъ логическія сужденія, противоположныя положенія не

(*) Тамъ же. S. 389—396. Prolegomena Th. III. § 52.

должны быть ни оба истинными, ни оба ложными. Съ точки зрѣнія антиномій, они оба истинны; а съ точки зрѣнія критики антиномій они оба оказываются ложными, по крайней мѣрѣ по своему доказательству.

Совершенно вѣрно то, что изъ двухъ противоположныхъ сужденій одно должно быть истиннымъ. Если понятіе не подходитъ подъ А, то оно должно подходить подъ *не* А, потому что между А и не А нѣтъ ничего третьяго. Вотъ почему логика говоритъ: противоположныя положенія не могутъ быть оба ложными. Между ними нѣтъ «ни—ни», нѣтъ *дилеммы*; они не могутъ быть оба истинными; между ними нѣтъ «какъ—такъ и»,—нѣтъ *антиноміи*; между двумя противоположными положеніями есть только «или—или»,—есть *раздѣленіе*. Дилемма и антиномія, какъ мы показали выше, доказываютъ невозможность понятія. Этимъ самымъ уже объясняется то, какимъ образомъ противоположныя положенія могутъ быть оба истинными и оба ложными. Нужно только взять невозможное понятіе, сдѣлать невозможное предположеніе. Если я сочиню четвероугольный кругъ, то ничего не стоитъ противоположные признаки: круглый и некруглый, какъ оба придать, такъ и оба отнять отъ этой нелѣпости. Въ четвероугольномъ кругѣ невозможность предположенія, неосуществимость условія вполнѣ очевидна, такъ что въ этомъ случаѣ безсмыслица никого не ослѣпитъ. Но противорѣчащіе признаки могутъ лежать гораздо глубже, такъ что потребуется нѣкоторое размышленіе для того, чтобы открыть ихъ. Въ этомъ-то случаѣ возникаютъ миражи дилеммъ и антиномій, кажущіеся аргументы и логическія загадки, въ которыхъ, какъ извѣстно, была весьма искусна уже древняя софистика.

1) Видимость противорѣчія. Діалектическая оппозиція.

Мы наглядно поясвимъ дѣло примѣромъ. Понятіе, которое не можетъ быть ни А, ни не А, есть ничто. Вещь, которой нельзя приписать ни движенія, ни противнаго движенію, невозможна. Вотъ дилемма, которою между прочимъ Зенонъ доказывалъ невозможность Бога. Но движеніе есть перемѣна мѣста, покой —

постоянное пребываніе на мѣстѣ, то и другое есть бытіе въ пространствѣ. Всякое пространственное бытіе находится или въ движеніи, или въ покоѣ. Если оно ни въ томъ, ни въ другомъ, то оно—ничто. Итакъ, бытіе Бога невозможно только въ томъ случаѣ, если оно есть пространственное бытіе. Только при *этомъ* предположеніи дилемма Зенона справедлива. Но она несправедлива, такъ какъ такое предположеніе *невозможно*. Это кажущаяся дилемма, потому что это невозможное предположеніе въ ней *скрыто*. Движеніе и покой суть противорѣчащіе предикаты только въ отношеніи пространственнаго бытія. Будучи же перенесены на Бога, они уже вовсе не противорѣчатъ одинъ другому, не исключаютъ возможности третьяго понятія; а напротивъ требуютъ этого третьяго. Какъ скоро между двумя противоположностями есть нѣчто третье, то они не противорѣчивы, а только противны, и по этой причинѣ противныя противоположенія могутъ быть оба ложными, но не могутъ быть оба истинными. Движеніе и покой въ отношеніи къ тѣламъ суть противорѣчащія положенія, а въ отношеніи къ Богу—противныя. Въ первомъ случаѣ между ними нѣтъ ничего третьяго, а въ послѣднемъ—есть: именно не быть вообще ни въ какомъ мѣстѣ, ни въ какомъ пространствѣ. Покой есть постоянное пребываніе въ одномъ мѣстѣ. Чтó же составляетъ противорѣчащую противоположность покою? Тó, что не пребываетъ ни въ какомъ мѣстѣ, или потому, что оно вообще не существуетъ ни въ какомъ мѣстѣ, или потому, что оно *не* остается въ своемъ мѣстѣ, а измѣняетъ его, т. е. движется. Слѣдовательно въ означенномъ случаѣ нѣтъ противорѣчащихъ противоположеній, а есть только противныя, имѣющія только *видимость* противорѣчащихъ. Такія въ сущности противныя, а только повидимому противорѣчащія сужденія Кантъ называетъ «*діалектическою оппозиціею*», въ отличіе отъ аналитической, совершенно отрицающей данное понятіе. (*)

(*) Kritik der r. Vernunft., S. 396—400.

2) Разрѣшеніе противорѣчій въ антиноміяхъ.

Если съ этой точки зрѣнія разсматривать антиноміи, то логическая загадка легко объяснится. Противоположенія ихъ противорѣчивы только подъ не состоятельнымъ условіемъ, они противорѣчивы только повидимому, а въ сущности противны. Они не исключаютъ третьяго, а требуютъ его.

Каждая данная величина или ограничена, или неограничена. Здѣсь нѣтъ третьяго. Это противоположеніе вѣрно въ отношеніи къ міровому цѣлому въ томъ случаѣ, если оно есть данная величина. Но чтò, если оно *не* есть данная величина? Если бы имѣлъ мѣсто этотъ третій случай, то предъидущее противоположеніе было бы не противорѣчащимъ, а противнымъ, было бы тѣмъ, что Кантъ называетъ «діалектическою оппозиціею.» Міръ ограниченъ. Если отрицать это положеніе противорѣчащимъ образомъ, то противоположеніе будетъ: міръ есть нѣчто неограниченное (какъ безконечное сужденіе), т. е. міръ или вовсе не есть какая-нибудь данная величина, или же есть величина неограниченная. Другими словами: противорѣчащая противоположность имѣетъ *два* случая, между тѣмъ какъ въ антиноміи она принимаетъ видимость, какъ будто имѣетъ только *одинъ*. Указанный третій случай не только возможенъ, но и дѣйствительно имѣетъ мѣсто въ нашей антиноміи. Міровое цѣлое не есть данная величина. Иначе величина должна бы была вообще быть чѣмъ-то даннымъ внѣ нашего воззрѣнія и независимо отъ него. Пространство и время, такъ какъ въ нихъ однихъ могутъ быть величины, должны были бы существовать независимо отъ нашего воззрѣнія, сами въ себѣ: невозможность, которая доказана критической философіей, которой противное положено ею въ свое основаніе. Отсюда видно, почему данная вселенная,—этотъ четыреугольный кругъ—можетъ быть судима противорѣчащимъ образомъ, почему противорѣчивыя сужденія могутъ оба казаться истинными, и оба должны быть ложными: потому, что въ сущности они не суть противорѣчивыя сужденія. (*)

(*) Prolegomena. Th. III. § 256. S. 264.

Точно тоже нужно сказать и о другихъ антиноміяхъ. Если части міра представляютъ собою данное множество или величину, то величина ихъ должна быть или ограничена (простыя части), или не ограничена (только сложныя). Если причины явленія составляютъ данный рядъ, то этотъ рядъ или долженъ имѣть первый членъ (причинность посредствомъ свободы), или же можетъ не имѣть такого перваго члена (чисто естественная причинность). Если даны условія для бытія, то рядъ этихъ условій или долженъ быть ограниченъ (безусловное необходимое бытіе), или же онъ не ограниченъ (одно случайное бытіе).

Вездѣ мы встрѣчаемъ одно и то же невозможное предположеніе: если вселенная дана, если она существуетъ независимо отъ насъ, какъ вещь въ себѣ, если, слѣдовательно, вещь въ себѣ есть явленіе, если идея цѣлаго существуетъ, какъ познаваемый объектъ! Если мы допустимъ это предположеніе, то оба противорѣчащія положенія раціональной космологіи будутъ справедливы. Такъ объясняются антиноміи, которыя всѣ основываются на этомъ невозможномъ предположеніи, порождаемомъ трансцендентальною видимостью. Если мы не допустимъ предположенія, если разрушимъ видимость, которая его внушаетъ, то увидимъ, что оба противорѣчащія сужденія несправедливы,—что можно объяснить ихъ дилемму, которую какъ скептическое, такъ и критическое рѣшеніе выражаетъ такъ: они не суть противорѣчащія, а только противныя противоположенія, которыя и въ логическомъ смыслѣ могутъ быть оба ложными. Вотъ какъ объясняется логическая загадка.

IV. *Общее разрѣшеніе космологической задачи. Регулятивные принципы.*

Итакъ, теперь ясно, какъ разрѣшаются всѣ антиноміи. Вселенная ни въ какомъ случаѣ не *дана*, потому что она есть не предметъ воззрѣнія, не явленіе, а вещь въ себѣ, идея; она не существуетъ независимо отъ насъ, какъ цѣлое, сама въ себѣ, а это цѣлое есть наше составленіе, наше сочетаніе. *Мы* производимъ міръ, какъ цѣлое, какъ связь явленій, какъ закономѣрный порядокъ вещей; мы производимъ его посредствомъ опыта; и

такъ какъ мы никогда не можемъ воспріять опытомъ полное цѣлое, или—такъ какъ цѣлое никогда не можетъ быть *вполнѣ* воспринято опытомъ, то вселенная никогда не дается намъ, а *всегда задается*, и наша наука, безпрестанно расширяясь и слагаясь систематически, составляетъ постоянное рѣшеніе этой никогда вполнѣ не разрѣшимой задачи.

Наше познаніе никакъ не обусловливается идеею міроваго цѣлаго, а только продолжается, направляется къ непрерывно влекущей, хотя никогда не достигаемой цѣли. Другими словами: задача вселенной не производитъ познанія, а вынуждаетъ его подвигаться впередъ; она есть не условіе, а руководительная нить его, именно правило постояннаго прогресса, какъ въ матеріяльномъ, такъ и въ формальномъ отношеніи. Или, какъ выражается Кантъ: космологическая идея, въ отношеніи къ нашему познанію, есть *не конститутивный, а регулятивный принципъ*. Ошибка всѣхъ антиномій заключалась въ употребленіи этой идеи, какъ конститутивнаго принципа. Разрѣшеніе всѣхъ антиномій заключается въ регулятивномъ употребленіи космологичиской идеи во всѣхъ ея четырехъ случаяхъ.

Слѣдовательно всѣ антиноміи во всѣхъ своихъ положеніяхъ подлежатъ одному отрицательному приговору, если только они хотятъ быть разсудочными познаніями, доказанными положеніями, противорѣчащими сужденіями. Ни одно изъ ихъ сужденій не есть дѣйствительное разсудочное познаніе, не есть правильное заключеніе, не есть дѣйствительно противорѣчащее отрицаніе (аналитическая оппозиція) своей противоположности. Противоположеніе во всѣхъ случаяхъ было противорѣчащимъ только при невозможномъ предположеніи; безъ этого предположенія оно было противнымъ. Космологическая идея есть только правило для прогресса опытной науки, но никакъ не объектъ ея. Итакъ, раціональная космологія невозможна. Ни одно изъ ея положеній не есть познавательное сужденіе. (*)

(*) Kritik d. reinen Vernunft. S. 400—406.

V. *Математическія и динамическія антиноміи.*

Разрѣшеніе въ частности.

Итакъ, на міровое цѣлое мы будемъ смотрѣть только какъ на идею или вещь въ себѣ, но не какъ на нѣчто данное, или явленіе. Если мы съ этой точки зрѣнія станемъ сравнивать антиноміи, то намъ уже нельзя будетъ трактовать о всѣхъ ихъ заурядъ и однообразно отрицать ихъ, какъ мы это дѣлали до сихъ поръ. Общая ошибка всѣхъ антиномій состоитъ въ томъ, что онѣ смотрятъ на міровое цѣлое, какъ на познаваемый объектъ или явленіе. Но антиноміи весьма существеннымъ образомъ отличаются другъ отъ друга въ томъ, что однѣ изъ нихъ представляютъ вселенную въ такомъ смыслѣ, въ которомъ она никогда не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только *явленіемъ*, между тѣмъ какъ другія представляютъ вселенную въ такомъ смыслѣ, въ которомъ ей не нужно быть явленіемъ. Поэтому антиноміямъ перваго рода мы не можемъ придать *никакого* смысла, даже отнявъ у нихъ ихъ догматическую форму; антиноміямъ же втораго рода мы можемъ сообщить правильный смыслъ, какъ скоро перестанемъ смотрѣть на нихъ, какъ на догматическія познавательныя положенія. О первыхъ антиноміяхъ мы можемъ сказать, что сужденія ихъ во всякомъ смыслѣ должны быть ложными; о послѣднихъ же,—что положенія ихъ въ извѣстномъ смыслѣ, который конечно не есть догматическій, оба могутъ быть истинными.

Прежде всего различимъ антиноміи. Двѣ первыя относятся къ величинѣ міра и къ количеству его составныхъ частей, слѣдовательно въ обоихъ случаяхъ къ величинному опредѣленію мірозданія. Двѣ послѣднія относятся къ причинамъ явленій, и къ условіямъ ихъ бытія, слѣдовательно въ обоихъ случаяхъ къ причинной связи. Составленіе величинъ и связь причинъ и дѣйствій суть два синтеза, совершенно различнаго рода. Въ первомъ изъ нихъ соединяются *однородныя*, а во второмъ *разнородныя* представленія. Въ этомъ отношеніи антиноміи отличаются другъ отъ друга также, какъ основоположенія чистаго разсудка, съ которыми онѣ идутъ параллельно по руководящей нити категорій.

Двѣ первыя антиноміи суть *математическія*, а двѣ послѣднія *динамическія*.

Это отличіе совпадаетъ съ тѣмъ, которое мы сдѣлали выше. Математическія антиноміи судятъ о мірозданіи, какъ о явленіи, и по самому свойству своего синтеза, не могутъ судить о немъ иначе; онѣ должны превращать его идею въ явленіе, слѣдовательно онѣ вовсе не могутъ быть исправлены и разрѣшены въ критическомъ смыслѣ. Напротивъ динамическія антиноміи хотя и судятъ о мірозданіи такъ, какъ будтобы оно есть явленіе (познаваемый объектъ), но нельзя сказать, чтобы имъ необходимо было судить такимъ образомъ по свойству ихъ синтеза; онѣ могутъ быть уяснены въ смыслѣ критики. Мірозданіе есть только идея, но отнюдь не явленіе. Величина есть всегда предметъ или продуктъ воззрѣнія; независимо отъ воззрѣнія она ничто; она есть всегда явленіе. Поэтому величина мірозданія есть являющаяся вещь въ себѣ, четвероугольный кругъ, совершенная нелѣпость. Вещь въ себѣ и явленіе различны въ самой сущности. Синтезъ, который связываетъ только однородное, какъ напримѣръ математическій, не можетъ привести вещь въ себѣ (идею) и явленіе ни въ какое возможное соединеніе. Математическія антиноміи предполагаютъ это невозможное соединеніе, онѣ предполагаютъ *міровую величину*, какъ подлежащій ихъ обсужденію объектъ.

Напротивъ причина и дѣйствіе не однородны. Возможно, чтобы они были *совершенно* неоднородны, чтобы дѣйствіемъ было явленіе, а причину его составляла бы вещь въ себѣ. Идея никогда не можетъ быть явленіемъ; это соединеніе есть олицетворенное логическое противорѣчіе: потому-то идея мірозданія никогда не можетъ быть величиною. Но нѣтъ логическаго противорѣчія въ томъ, чтобы идея была *причиною* явленія, условіемъ чувственнаго бытія. Необходимо, чтобы каждое явленіе имѣло свою причину въ другомъ явленіи: эта необходимость и составляетъ никогда неотложимый законъ естественной причинности. Возможно, чтобы явленіе имѣло свою причину вмѣстѣ и въ идеѣ, т. е. имѣло бы безусловную причину, или причинность посредствомъ свободы.

Мірозданіе и *величина*—никакъ несовмѣстимы. Потому-то положенія математическихъ антиномій, выражающихъ сужденіе о міровой величинѣ, во всѣхъ случаяхъ ложны. Предположеніе ихъ безсмыслица. Напротивъ *необходимость* и *свобода* — еще могутъ совмѣститься. Поэтому положенія динамическихъ антиномій въ извѣстномъ смыслѣ, который конечно не есть догматическій, оба могутъ быть истинными. Другими словами: положенія двухъ первыхъ антиномій должны быть противорѣчащими и ложными, потому что онѣ въ одномъ понятіи соединяютъ то, что себѣ противорѣчитъ. Положенія двухъ послѣднихъ антиномій не должны быть ни противорѣчивыми, ни ложными, потому что онѣ соединяютъ то, что дѣйствительно соединимо. Въ первомъ случаѣ антиномія происходитъ оттого, что соединяется противорѣчащее, а во второмъ оттого, что соединимое ставится въ противорѣчіе. Тамъ антиномія необходима, а здѣсь нѣтъ. (*)

VI. *Свобода, какъ космологическая задача.*

1) Свобода и природа.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ послѣднему и самому трудному пункту въ разрѣшеніи антиномій. Вещь въ себѣ никогда не можетъ быть величиною,—потому что величина есть во всякомъ случаѣ явленіе,—а можетъ быть въ извѣстномъ смыслѣ причиною явленія, потому что причина отлична отъ дѣйствія: почему же она не могла бы быть *существенно* различна?

Если, согласно требованію опыта и законовъ разсудка, мы положимъ, что всѣ причины суть только явленія, слѣдовательно условныя причины или дѣйствія, предшествуемыя другими явленіями, какъ причинами, то въ этой цѣпи естественной причинности каждое явленіе представится совершенно условнымъ, и способность свободы будетъ совершенно исключена.

(*) Тамъ же, S. 407—416. Proleg. Th. III § 53 S. 267—270.

Если же мы положимъ, какъ это принимаетъ догматическая философія, что всѣ явленія суть вещи въ себѣ, то (какъ уже мы подробно показали) нельзя будетъ объяснить ни природы, ни опыта; но и свобода тогда невозможна, ибо всякая вещь, взятая сама въ себѣ, обусловливается всѣми другими. Догматическіе философы по силѣ своего основнаго предположенія могли только отрицать, но никакъ не могли объяснить свободу.

Поэтому дѣло въ слѣдующемъ: если всѣ причины суть только явленія (условныя причины), то существуетъ *только природа*, и *нѣтъ свободы*. Если всѣ явленія суть вещи въ себѣ (нѣчто внѣ нашего представленія), то нѣтъ *ни природы, ни свободы*. Слѣдовательно возможность свободы имѣетъ только единственный случай, именно: когда явленія суть только представленія, а причина ихъ есть не представленіе, а вещь въ себѣ, или идея.

Поэтому первое условіе свободы состоитъ въ томъ, чтобы идея могла быть причиною, или имѣть причинность. Второе условіе въ томъ, чтобы дѣйствіе этой причины являлось, слѣдовательно принадлежало къ царству природы. Третье условіе въ томъ, чтобы причинность посредствомъ свободы и естественная причинность,—свобода и природа,—находились въ совершенномъ согласіи; потому что, если уничтожится природа, то явленіе превратится въ вещь въ себѣ, а чрезъ это уничтожится и самая свобода.

Ясно только, что природа не исключаетъ свободы, что эти два понятія не относятся одно къ другому противорѣчивымъ образомъ, что въ этомъ пунктѣ нѣтъ никакого противорѣчія, слѣдовательно и никакой антиноміи. Или, какъ выражается Кантъ, природа и свобода не составляютъ никакой дизъюнкціи (раздѣленія).

Двѣ вещи *не*противорѣчащія себѣ, могутъ быть соединены. Но отнюдь еще не слѣдуетъ, что онѣ уже и соединены. Какимъ же образомъ должно быть мыслимо возможное соединеніе ихъ? Оно ни въ какомъ случаѣ не есть предметъ возможнаго познанія, потому что всѣ предметы возможнаго познанія суть опытные объекты, явленія, а свобода никогда не бываетъ явленіемъ. О познаніи свободы нѣтъ и рѣчи; мы говоримъ только о родѣ и способѣ, какъ слѣдуетъ мыслить ее въ согласіи съ природою и

опытомъ, только о возможномъ соединенiи между свободою, какъ идеею, и природою, какъ явленiемъ, объ «*эмпирическомъ употребленiи*», какое можно сдѣлать изъ этого регулятивнаго принципа.

Задача свободы, эта труднѣйшая изъ всѣхъ спекулятивныхъ задачъ, разлагается на слѣдующiе вопросы: 1) Что̀ такое идея свободы? 2) Что̀ вынуждаетъ насъ признавать эту идею, хотя мы никогда не можемъ признать ее какъ объектъ? 3) Какимъ образомъ одну эту идею можно мыслить въ соединенiи съ природою?

2) Свобода, какъ трансцендентальный принципъ.

Свобода была опредѣлена, какъ безусловная причинность, какъ причина, которая не является, и слѣдовательно не можетъ быть встрѣчена въ ряду событiй, а составляетъ способность начинать рядъ событiй изъ себя самой, или совершенно съ начала. Эту способность инициативы или первоначальнаго дѣйствованiя Кантъ обозначаетъ именемъ «трансцендентальной свободы». Выражаемая отрицательно, эта способность *независима* отъ всѣхъ естественныхъ условiй. Выражаемая положительно, эта способность есть сама инициатива ряда событiй: способность *первоначальнаго* дѣйствованiя.

Если мы положимъ, что каждое дѣйствiе совершенно обусловлено естественными причинами, то будетъ слѣдовать, что оно совершается съ непреоборимою необходимостью, что оно не можетъ быть инымъ, нежели каково оно есть, и что совершенно нелѣпо желать, чтобы оно стало инымъ. Въ такомъ случаѣ существуетъ только необходимость естественнаго явленiя, но нѣтъ никакой свободы дѣйствованiя, т. е. *нѣтъ практической свободы*, нѣтъ воли, которая могла бы быть независимою отъ чувственныхъ условiй. Воля, связанная чувственными условiями, и принуждаемая ими безпрекословно, не свободна. Воля же, опредѣляемая чувственными условiями, но не принуждаемая, а только склоняемая ими, свободна. Первая, несвободная воля есть «arbitrium brutum», послѣдняя, свободная—«arbitrium liberum».

Послѣдняя имѣетъ практическую свободу: она дѣйствуетъ такъ, но могла бы и, можетъ быть, въ данномъ случаѣ должна бы была дѣйствовать иначе. Легко видѣть, что только на способности практической свободы основывается возможность нравственнаго дѣйствованiя, и возможность нравственнаго сужденiя о дѣйствiяхъ.

Но отсюда далѣе видно, что если всякая причинность условна, если, слѣдовательно, нѣтъ безусловной причинности, нѣтъ трансцендентальной свободы, то невозможна также и практическая свобода, невозможна свободная воля, невозможно нравственное дѣйствованiе, невозможны вмѣняющiя сужденiя. Отсюда выходитъ по крайней мѣрѣ то заключенiе, что если въ какомъ либо явленiи мiра должно допустить права практической свободы, если какiя нибудь дѣйствiя справедливо должны подвергаться нравственному обсужденiю, то необходимо должна быть признаваема свобода въ трансцендентальномъ смыслѣ.

Но какъ же эта свобода можетъ существовать вмѣстѣ съ природою? Какимъ образомъ мы можемъ признать эту свободу, не отрицая притомъ связи природы и ея законовъ, т. е. самой природы? Нѣтъ природы безъ непрерывности опыта. А эта непрерывность прекращается, какъ скоро въ какой-либо точкѣ прерывается цѣпь вещей и вмѣшивается безусловное дѣйствованiе. Допускать, что гдѣ-нибудь безусловныя причины должны заступить мѣсто естественныхъ, значитъ отрицать эти естественныя причины, а слѣдовательно и самую природу. Безусловныя причины не должны вмѣшиваться въ естественное теченiе вещей, нигдѣ не должны вступать въ рядъ естественныхъ событiй и прерывать этотъ рядъ,—нигдѣ не должны прiостанавливать естественные законы. Если, слѣдовательно, возможны вообще безусловныя причины, то сами онѣ не могутъ существовать во времени, но не смотря на это должны дѣйствовать какъ причины, и дѣйствiя ихъ, подобно всѣмъ дѣйствiямъ, должны являться во времени и такимъ образомъ вступать въ природу и въ ея закономѣрное и непрерывное теченiе. Въ этой точкѣ заключается

необыкновенная трудность дѣла. Прежде всего постараемся формулировать задачу самымъ опредѣленнымъ образомъ. (*)

3) эмпирическая и умопостигаемая причина (характеръ).

Каждое явленіе въ природѣ имѣетъ *эмпирическую причину*, которая сама составляетъ дѣйствіе другой эмпирической причины. Безусловная причина не есть явленіе, она есть нѣчто не эмпирическое, а *умопостигаемое*. Каждое явленіе имѣетъ свои эмпирическія причины и само въ свою очередь составляетъ эмпирическую причину другихъ явленій. Въ этой строгой закономѣрности нельзя сдѣлать ни малѣйшаго нарушенія, ни малѣйшаго ущерба, не отвергнувъ самой природы, а вмѣстѣ съ тѣмъ возможности всякаго познанія. Каждая причина дѣйствуетъ по нѣкоторому опредѣленному закону. Этимъ способомъ своего дѣйствія и совершенія одно явленіе отличается отъ другаго. Законъ, по которому дѣйствуетъ извѣстная причина, пусть называется ея *характеромъ*. Слѣдовательно нужно будетъ отличать *эмпирическій* характеръ отъ характера *умопостигаемаго*, точно также, какъ мы отличили эмпирическую причину отъ умопостигаемой («умопостигаемая и чувственная причинность»). Поэтому весь вопросъ о возможномъ соединеніи природы и свободы подводится подъ такую формулу: какъ соединяется умопостигаемый характеръ съ эмпирическимъ? Вотъ въ какой формулѣ Кантъ выставляетъ задачу свободы. Какъ прежде психологической задачѣ, такъ теперь космологической онъ даетъ самое правильное и глубокое ея выраженіе.

4) умопостигаемый характеръ, какъ космологическій принципъ.

Трудную задачу, которую самъ Кантъ называетъ весьма тонкою и темною, можно совершенно запутать, если тотчасъ подвести ее подъ моральную точку зрѣнія, если безъ дальнихъ разсужденій признать въ человѣкѣ практическую свободу, ограничить одною этою свободою трансцендентальную свободу, и по-

(*) Тамъ же, S. 416—420. Proleg. Th. III § 53—54. S. 270—373.

тому отнести все ученіе объ умопостигаемомъ характерѣ только къ *человѣку*. Дѣло здѣсь не такъ легко и просто, потому что практическая свобода никакъ не можетъ быть признана безъ трансцендентальной. Послѣдняя есть не антропологическое или психологическое понятіе, а *міровая идея*, которая, какъ такая, или не можетъ вовсе распространяться ни на одно явленіе, или же должна распространяться на *всѣ* явленія безъ исключенія. Слѣдовательно не нужно думать, что одни явленія суть только эмпирическіе характеры, а другія (какъ напримѣръ люди) суть вмѣстѣ съ тѣмъ и умопостигаемые характеры,—что умопостигаемый характеръ заключаетъ въ себѣ какъ бы особую примѣту, видовое отличіе явленій, что онъ какъ бы составляетъ объективную особенность, отличительный признакъ извѣстныхъ явленій. Такой признакъ могъ бы быть узнанъ только посредствомъ опыта. Какъ предметы опыта или какъ объекты познанія, всѣ явленія суть эмпирическіе характеры; и тутъ не можетъ быть рѣчи объ умопостигаемомъ характерѣ. Итакъ, тотъ запуталъ бы весь вопросъ и вовсе отдалилъ бы отъ себя пониманіе космологической задачи, кто вообразилъ бы, что умопостигаемый характеръ есть *человѣческая* свобода. Правда, Кантъ весьма ясно указываетъ на послѣднюю, употребляетъ ее въ видѣ примѣра и моральнаго свидѣтельства, но на самомъ дѣлѣ онъ говоритъ не о человѣческой свободѣ, а о *мірѣ, какъ свободѣ*, о свободѣ, какъ міровомъ принципѣ, какъ космологической идеѣ, которую онъ очень хорошо отличаетъ отъ психологической. Если бы умопостигаемый характеръ могъ быть полагаемъ въ основаніе только внутреннихъ явленій, то Кантъ долженъ былъ бы отнести и отнесъ бы это понятіе къ паралогизмамъ чистаго разума, а не къ его антиноміямъ. (*)

5) соединеніе умопостигаемаго и эмпирическаго характера, какъ космологическая задача.

Если слѣдовательно свобода и природа должны быть соединены, то необходимо, чтобы *каждое* явленіе могло быть эмпири-

(*) Kritik der reinen Vernunft. S. 420—423.

ческимъ характеромъ и вмѣстѣ характеромъ умопостигаемымъ. Какъ эмпирическій характеръ, оно есть ничто иное, какъ *явленіе природы* (causa phaenomenon), обусловленное въ своихъ дѣйствованіяхъ естественными причинами, звено въ цѣпи вещей, въ временномъ слѣдованіи которыхъ оно возникаетъ и погибаетъ, предметъ опыта или разсудочнаго познанія, который, какъ такой, не содержитъ въ себѣ ничего безусловнаго. Какъ умопостигаемый характеръ, оно не есть явленіе, не есть представленіе, оно независимо отъ времени, исключаетъ изъ себя всякое временное слѣдованіе, слѣдовательно всякую перемѣну, всякое возникновеніе и исчезаніе,—совершенно безусловно и первоначально въ своихъ дѣйствіяхъ. Итакъ, необходимо, чтобы на одинъ и тотъ же субъектъ можно было смотрѣть и какъ на эмпирическій, и какъ на умопостигаемый характеръ; чтобы на одни и тѣже дѣйствія, какъ слѣдствія того и другого, можно было смотрѣть и какъ на естественныя событія, и какъ на дѣла свободы. Это соединеніе обоихъ характеровъ въ одномъ и томъ же субъектѣ, эта двоякая причина всѣхъ дѣйствій можетъ быть мыслима только въ одной возможной формѣ. Очевидно тотъ и другой характеръ не могутъ спорить изъ за того же субъекта, не могутъ противорѣчить другъ другу; они, если можно такъ выразиться, не встрѣчаются на одной и той же плоскости, и потому не могутъ въ качествѣ конкурирующихъ силъ совокупно производить общія дѣйствія. Эмпирическій характеръ постоянно движется на поприщѣ времени. Умопостигаемый *никогда* не является на этомъ поприщѣ. Итакъ, возможное соединеніе того и другого характера можетъ быть мыслимо только въ такомъ видѣ, что все, происходящее въ субъектѣ, весь рядъ его дѣйствій, какъ событій во времени, составляетъ слѣдствіе только одного эмпирическаго характера, образующаго общую и естественную причину всѣхъ этихъ дѣйствій; *самъ же эмпирическій характеръ есть слѣдствіе умопостигаемаго: слѣдствіе, исключающее всякое временное слѣдованіе*.

Такимъ образомъ мы выводили бы всѣ событія только изъ эмпирическаго характера, слѣдовательно ни въ одной точкѣ не прерывали бы непрерывности и текста опыта, и не дѣлали бы ни малѣйшаго ущерба естественному закону. Если самому эмпирическому характеру мы положимъ въ основаніе умопостигаемый характеръ какъ безвременную причину, то чрезъ это не нарушится временное теченіе событія, а слѣдовательно и опытъ,—и будетъ избѣгнуто всякое противорѣчіе между природою и свободою. Само собою понятно, что это соединеніе умопостигаемаго и эмпирическаго характера высказывается не какъ познавательное сужденіе; оно представляетъ только правило (регулятивный принципъ) того, какъ можетъ быть мыслимо указанное соединеніе. Это правило говоритъ: означенная форма есть единственная, въ которой природа и свобода не противорѣчатъ другъ другу. Такъ какъ природа извѣстна непосредственно, слѣдовательно несомнѣнно существуетъ, то означенная форма есть единственно возможная для признанія свободы въ мірѣ.

Поэтому весь вопросъ о свободѣ сводится къ слѣдующему пункту: *какимъ образомъ умопостигаемый характеръ можетъ произвести эмпирическій?* какимъ образомъ эмпирическій характеръ можетъ основываться на умопостигаемомъ? Или другими словами: какимъ образомъ причина явленія можетъ быть мыслима, какъ вещь въ себѣ; какимъ образомъ одинъ и тотъ же субъектъ можетъ быть мыслимъ и какъ явленіе, и какъ вещь въ себѣ? Вотъ окончательная форма, которую получаетъ космологическая задача. Эта задача въ точности соотвѣтствуетъ психологической: какимъ образомъ въ мыслящемъ субъектѣ можетъ имѣть мѣсто внѣшнее воззрѣніе, воззрѣніе пространства? Такую форму принимаютъ, будучи поняты надлежащимъ образомъ, эти двѣ задачи, которыхъ разрѣшеніе путемъ познанія невозможно.

6) Умопостигаемый характеръ, какъ разумная причинность (воля).

Спрашивается: какимъ же образомъ возможно, чтобы съ критической точки зрѣнія причина явленій вообще могла быть мыслима, какъ вещь въ себѣ? Какимъ образомъ умопостигаемый характеръ даже мыслимъ? Не должна ли причина каждаго явле-

нія сама быть явленіемъ? Понятіе причины не примѣняется ли только къ явленіямъ, къ предметамъ опыта, которыми оно и должно ограничиваться въ силу своей схемы? Какимъ образомъ, слѣдовательно, вещь въ себѣ можетъ быть мыслима, какъ причина? Другими словами: какимъ образомъ идея, чистое разумное понятіе, можетъ имѣть причинность?

Уже прежде объяснено, какъ разумъ (разсудокъ) производитъ понятіе причинности и посредствомъ этого понятія производитъ опытъ. Теперь спрашивается, какимъ образомъ самъ разумъ можетъ имѣть причинность, какъ онъ самъ можетъ быть причиною?

Причинность есть во всякомъ случаѣ необходимость и закономѣрность. Это справедливо какъ въ отношеніи къ безусловной умопостигаемой, такъ и въ отношеніи къ условной естественной причинности. Послѣдняя исключаетъ всякую свободу, между тѣмъ какъ первая заключаетъ ее въ себѣ. Законъ, исключающій свободу дѣйствованія, есть законъ, отъ котораго нельзя отступить: *естественный законъ*. Законъ, заключающій въ себѣ свободу, есть законъ, отъ котораго можно отступить: *нравственный законъ*. Законъ природы говоритъ: необходимо, чтобы было такъ. Законъ свободы говоритъ: должно, чтобы было такъ. *Должно* выражаетъ необходимость дѣйствованія, но такого дѣйствованія, субъектъ котораго составляетъ *воля*. Долженствовать значитъ необходимо хотѣть. Въ приложеніи къ естественнымъ событіямъ, къ математическимъ отношеніямъ слово *должно* не имѣетъ никакого смысла. Оно имѣетъ смыслъ только въ приложеніи къ моральнымъ дѣйствіямъ, которыя безъ закона свободы перестали бы быть моральными. Слѣдовательно причину всѣхъ моральныхъ дѣйствій составляетъ законъ чистаго разума, идея, умопостигаемая причина. Итакъ, моральныя дѣйствованія возможны только тогда, *если разумъ имѣетъ причинность*. Но они могутъ служить здѣсь не аргументомъ, а только примѣромъ, чтобы сдѣлать нагляднымъ то, какимъ образомъ разумъ можетъ имѣть причинность.

Умопостигаемую причину не нужно ограничивать сферою моральныхъ дѣйствій. Какъ космологическая задача, она приложима ко всѣмъ явленіямъ. Если же умопостигаемая причина не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ необходимою волею, то въ основаніе *всѣхъ* явленій, всѣхъ представленій должна быть положена *воля*. Вотъ гдѣ тотъ пунктъ кантовской философіи, изъ котораго Шопенгауеръ выводитъ свою философію. Настоящее разрѣшеніе космологической задачи, которое Кантъ признаетъ невозможнымъ и потому не высказываетъ, по Шопенгауеру есть «*міръ, какъ воля*». Пространство, время, причинность опредѣляютъ «міръ, какъ представленіе». Умопостигаемый характеръ опредѣляетъ «міръ какъ волю». Отсюда понятно, почему Шопенгауеръ изъ всѣхъ философовъ придаетъ наибольшее значеніе Канту, а изъ всѣхъ кантовскихъ изслѣдованій — трансцендентальной эстетикѣ и ученію объ умопостигаемомъ и эмпирическомъ характерѣ. Это послѣднее ученіе онъ считаетъ величайшимъ изъ всѣхъ подвиговъ человѣческаго глубокомыслія.

7) Умопостигаемый характеръ человѣческаго разума, какъ предметъ критики.

Кантъ долженъ былъ принять понятіе умопостигаемой причины. Онъ очевидно долженъ быть задать себѣ вопросъ о причинѣ, производящей представленія. Иное дѣло причина, обусловливающая нѣкоторое представленіе, именно опредѣляющая его точку во времени; иное дѣло причина, производящая самое представленіе. Первая причина есть эмпирическая, а вторая трансцендентальная или умопостигаемая. Эмпирическая причина сама есть представленіе, умопостигаемая же причина не есть представленіе. Такъ какъ съ критической точки зрѣнія всѣ явленія суть ничто иное, какъ представленія, то причину, производящую явленія, необходимо было опредѣлить, какъ умопостигаемую. Эмпирическая причина объясняетъ, почему извѣстное явленіе явилось въ теченіи вещей именно въ этотъ моментъ, при этихъ обстоятельствахъ и т. д. Умопостигаемая причина, если бы только она могла быть понята, объяснила бы, почему

представленное бытіе есть *это* именно явленіе, этотъ, такъ, а не иначе опредѣленный характеръ, эта своеобразная индивидуальность.

Вотъ въ какомъ смыслѣ критическая философія требуетъ для явленій умопостигаемыхъ причинъ. Если то̀, что̀, хотя не является, но несомнѣнно имѣетъ причинность, мы назовемъ умопостигаемою причиною, то это понятіе такъ близко предлежитъ критикѣ разума, что она можетъ почерпнуть его изъ себя самой и изложить на основаніи собственныхъ изслѣдованій. Что̀ было основаніемъ величинъ, какъ предметовъ математики? Пространство и время. А что̀ есть причина пространства и времени? Самъ чистый разумъ, насколько онъ совершаетъ воззрѣніе. Пространство и время суть не явленія, а причины всѣхъ явленій; разумъ есть причина пространства и времени. Какимъ образомъ разумъ есть такая причина, это совершенно необъяснимо. Если бы разумъ не былъ причиною своихъ воззрѣній и понятій, если бы эти воззрѣнія не были причинами явленій, эти понятія — причинами опыта, то всѣ изслѣдованія критики были бы напрасны, и, значитъ, безъ умопостигаемыхъ причинъ, которыя она хочетъ открыть, весь трудъ ея не велъ бы ни къ чему. Что̀ хотѣла объяснить критика? Условія, т. е. причины математики и опыта. Эти причины могли быть даны не въ опытѣ, а только прежде всякаго опыта. Эти причины суть не эмпирическія, а умопостигаемыя. Слѣдовательно критика стремится открыть именно умопостигаемыя причины: *вся задача ея можетъ быть разрѣшена не изъ эмпирическаго*, а *только изъ умопостигаемаго характера разума*. Почему же человѣческій разумъ имѣетъ этотъ именно, а не иной какой либо умопостигаемый характеръ, почему его воззрѣнія и понятія суть именно эти, а не какія либо другія? Вотъ абсолютная граница всѣхъ критическихъ вопросовъ! Ясно только одно: или критика разума не сдѣлала никакихъ открытій, или же то, что̀ ею открыто есть *умопостигаемый характеръ человѣческаго разума*, слѣдовательно его безусловная причинность и въ этомъ смыслѣ *свобода*. Такимъ образомъ утонченное и темное ученіе объ умопостигае-

момъ и эмпирическомъ характерѣ уясняется и оказывается имѣющимъ прочное основаніе въ духѣ критической фисософіи. (*)

VII. *Необходимое существо, какъ находящееся внѣ міра.* (**)

Уже показано, что свобода въ смыслѣ умопостигаемаго характера не противорѣчитъ природѣ, и что, слѣдовательно, положенія третьей антиноміи *не* противоположны между собою, а оба могутъ быть приняты за вѣрныя. Тоже нужно сказать и о послѣдней антиноміи. Условіе и условное бытіе суть понятія, различныя по роду; они могутъ быть *существенно* различны, слѣдовательно условное бытіе можетъ быть случайнымъ, между тѣмъ какъ его условіе будетъ совершенно необходимымъ бытіемъ. Можно мыслить, что всѣ явленія, изъ которыхъ каждое по своему бытію случайно, зависятъ отъ существа, которое существуетъ не случайно, а необходимо, есть не явленіе, а вещь въ себѣ.

Зависимость всѣхъ явленій не исключаетъ возможнаго бытія необходимаго существа, т. е. не доказываетъ его невозможности. Конечно она не доказываетъ и его возможности. Она не препятствуетъ допустить его, вотъ и все. Но такъ какъ никакое эмпирическое бытіе не является, какъ необходимое, то необходимое существо никакъ не познаваемо какъ явленіе, и даже не мыслимо, какъ нѣчто принадлежащее къ явленію. Вотъ почемъ отличается необходимое существо отъ причинности посредствомъ свободы. Эта свобода, умопостигаемый характеръ, должна была быть мыслима, какъ причина представленій, слѣдовательно какъ нѣчто принадлежащее къ явленію и міру. Совершенно необходимое существо можетъ быть мыслимо только

(*) Тамъ же. S. 420—434. «*Möglichkeit der Causalitat durch Freiheit* in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit».

(**) Тамъ же. S. 434—439.

какъ *не*принадлежащее къ міру, т. е. какъ нѣкоторое внѣмірное существо (ens extramundanum). Если тезисъ четвертой антиноміи признаетъ необходимое существо только въ этомъ смыслѣ, а антитезисъ въ томъ же смыслѣ *не* отрицаетъ его, то значитъ между этими двумя положеніями нѣтъ болѣе *никакого* противорѣчія.

Необходимое существо, мыслимое, какъ совершенно внѣ-мірное, вполнѣ независимое отъ міра, составляетъ понятіе *Бога*. Очевидно, что этимъ понятіемъ не можетъ быть представлено ни одно явленіе, что имъ не могутъ быть связаны никакія явленія, слѣдовательно не можетъ быть произведенъ никакой опытъ или познаніе. Понятіе Бога *не есть разсудочное понятіе*. Еще менѣе можно почерпнуть это понятіе въ опытѣ, или доказать посредствомъ опыта: *оно не есть опытное понятіе*. Итакъ, понятіе Бога можно образовать только посредствомъ разума, и бытіе Бога можно доказать только однимъ разумомъ. Другими словами: понятіе Бога не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ идеею (понятіемъ разума): доказательство бытія Божія, если оно вообще возможно, не можетъ быть никакимъ инымъ, какъ онтологическимъ. Въ рѣшеніи этого вопроса и состоитъ послѣдняя задача критики.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕЯ. РАЦІОНАЛЬНАЯ ТЕОЛОГІЯ.

Идеалъ чистаго разума.

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТІЯ БОЖІЯ.

Въ числѣ міровыхъ понятій находилось понятіе совершенно необходимаго существа. Это понятіе весьма характеристическимъ образомъ отличается отъ прочихъ космологическихъ идей. Оно имѣетъ съ ними тò общее, что подобно міровой величинѣ, міровому содержанію, міровой причинѣ, оно не составляетъ предмета космологическаго познанія. Но понятіе совершенно необходимаго существа отличается отъ этихъ остальныхъ космологическихъ идей своеобразнымъ способомъ своего представленія. Мы видѣли, что безусловная міровая величина и простыя міровыя части суть представленія, которыя заключаютъ въ самихъ себѣ противорѣчіе, признаки которыхъ уничтожаютъ себя взаимно. Подобнаго логическаго противорѣчія, дѣлающаго понятіе невозможнымъ, идея необходимаго существа въ себѣ *не* имѣетъ. Эта идея мыслима, тогда какъ тѣ двѣ идеи немыслимы. Она точно также мыслима, какъ и идея безусловной причины, причинности посредствомъ свободы. Но послѣдняя должна быть представляема какъ принадлежащая къ міру, какъ внутреннее основаніе явленій, которое само не является: напротивъ совершенно необхо-

димое существо можно представить себѣ только какъ *не* принадлежащее къ міру, какъ отдѣленное и независимое отъ цѣпи явленій, какъ находящееся внѣ міра. Вмѣстѣ съ тѣмъ это представленіе перестаетъ быть космологическимъ: оно становится *теологическимъ*. Совершенно необходимое существо, въ отличіе отъ міра, мы называемъ *Богомъ*. Изъ космологической идеи выходитъ теологическая.

I. *Теологическая идея, какъ идеалъ чистаго разума.*

Представлять понятіе значитъ опредѣлять его посредствомъ его признаковъ. Посредствомъ *какихъ* же признаковъ опредѣляется понятіе Бога? Каждое понятіе можетъ быть опредѣлено посредствомъ одного изъ двухъ, находящихся въ прямой противоположности предикатовъ. Каждое понятіе, каково бы оно ни было, необходимо содержитъ въ себѣ *одинъ* изъ указанныхъ противорѣчивыхъ предикатовъ, которымъ оно и опредѣляется. Если намъ даны *всѣ* возможные предикаты, то понятіе можетъ быть опредѣлено посредствомъ всѣхъ его признаковъ, т. е. вполнѣ. Всѣ возможные предикаты суть или утвердительные, или отрицательные. Если дѣло идетъ только о логическомъ утвержденіи или отрицаніи, то содержаніе предиката безразлично для насъ; если же требуется дѣйствительно опредѣлить содержаніе нѣкотораго понятія, то противоположные предикаты должны не просто логически утверждать и отрицать. Утвержденіе должно относиться къ дѣйствительному реальному бытію, а отрицаніе къ противному его, т. е. къ небытію. Такое утвержденіе мы называемъ *реальностью*, а противное его *негативностью*. Въ этомъ смыслѣ реальность выражаетъ всегда положительное бытіе, а негативность недостатокъ, отсутствіе, предѣлъ бытія; тогда какъ логическое утвержденіе можетъ полагать то, что въ этомъ смыслѣ негативно, а логическое отрицаніе можетъ утверждать нѣкоторую реальность. Полагать A, вотъ логическое утвержденіе; не говорится, что такое A; оно очень легко можетъ быть противоположнымъ нѣкоторой реальности. Если я вмѣстѣ съ скептикомъ буду утвер-

ждать недостаточность или отсутствіе знанія, то въ этомъ случаѣ мое логическое утвержденіе по своему содержанію есть отрицаніе. Поэтому Кантъ различаетъ логическое утвержденіе отъ трансцендентальнаго. Содержаніе перваго безразлично; оно есть ничто иное какъ формула; содержаніе же послѣдняго есть реальность, прямое дѣйствительное бытіе.

Итакъ, всѣ возможные предикаты по своему содержанію суть всѣ реальности и всѣ негативности. Но ясно, что совершенно необходимое существо не можетъ быть зависимо ни отъ какого другаго существа,—не можетъ обусловливаться ни какимъ другимъ существомъ. Напротивъ всѣ другія существа должны быть отъ него зависимы и имъ обусловливаемы. Если бы этого не было, то эти многія независимыя существа должны были бы взаимно себя ограничивать, и тѣмъ самымъ себя обусловливать. Слѣдовательно должно быть мыслимо совершенно необходимое существо, какъ основаніе всѣхъ остальныхъ, какъ *первоначальное существо*, которое содержитъ въ себѣ реальную возможность для всѣхъ остальныхъ, и къ которому ограниченныя и опредѣленныя вещи относятся, какъ фигуры къ пространству. Оно должно быть мыслимо, какъ *совокупность всѣхъ возможныхъ предикатовъ*. Противорѣчащіе признаки не могутъ въ одно и тоже время принадлежать одному и тому же существу. Итакъ, необходимое существо не можетъ въ одно и тоже время совмѣщать въ себѣ и всѣ реальности и всѣ негативности, а должно имѣть въ себѣ или одни или другія. Какъ совокупность всѣхъ отрицаній, оно было бы сложено изъ чисто-условныхъ предикатовъ, потому что каждое отрицаніе предполагаетъ реальность и обусловливается ею. Слѣдовательно необходимое существо можетъ быть мыслимо только какъ *совокупность всѣхъ реальностей*: какъ всереальнѣйшее или всесовершеннѣйшее существо. Догматическая метафизика называла его «omnitudo realitatis», «ens realissimum», первобытнымъ существомъ (ens originarium, ens summum), источникомъ всѣхъ прочихъ существъ (ens entium).

Такимъ образомъ понятіе Бога опредѣлено. Оно опредѣлено посредствомъ *всѣхъ* своихъ признаковъ. Эти признаки суть всѣ *реальности*. Всѣ признаки содержитъ въ себѣ только *единичный*,

а никакъ не всеобщій объектъ. Роды и виды содержатъ всегда только часть признаковъ недѣлимаго. Чѣмъ менѣе они содержатъ этихъ признаковъ, тѣмъ выше и общѣе бываютъ понятія; объемъ ихъ увеличивается въ той же мѣрѣ, въ какой уменьшается содержаніе. Только недѣлимое бываетъ опредѣлено вполнѣ. И каждое вполнѣ опредѣленное понятіе есть представленіе нѣкотораго недѣлимаго.

Такъ какъ понятіе Бога опредѣлено во всѣхъ своихъ признакахъ, т. е. вполнѣ, такъ какъ оно никакъ не можетъ быть мыслимо иначе, а не такъ именно какъ совокупность всѣхъ реальностей, то оно образуетъ представленіе *единичнаго* существа, или другими словами «идею in individuo». Такую идею Кантъ называетъ «*идеаломъ*». Поэтому теологическая идея называется *идеаломъ чистаго разума*. Достигнуть до понятія о Богѣ, значитъ вмѣстѣ опредѣлить его. И такъ какъ опредѣлить его можно только вполнѣ, то представлять его можно только какъ единичное существо. Реализировать понятіе Бога значитъ вмѣстѣ его индивидуализировать.

Совокупность всѣхъ реальностей есть идея in individuo, т. е. идеалъ. Эта идея можетъ быть представляема только какъ идеалъ. Не воображеніе вымышляетъ этотъ идеалъ, а чистый разумъ вызываетъ его, какъ скоро достигаетъ до понятія Бога. И такъ какъ совокупность всѣхъ реальностей составляетъ единичное существо, совершенно *единственное* въ своемъ родѣ и неимѣющее подобнаго себѣ; то этотъ идеалъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ *единственный* идеалъ чистаго разума. (*)

II. *Теологическая идея, какъ раціональная теологія.*

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ И ЭМПИРИЧЕСКІЙ СПОСОБЪ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА.

Пока этотъ идеалъ не представляетъ собою ничего иного, какъ только идею, или чистое понятіе разума, — до тѣхъ поръ онъ стоитъ на твердой почвѣ. Но какъ скоро онъ принимаетъ видимость, какъ будто онъ есть реальный объектъ, — онъ становится предметомъ науки, раціональной теологіи, которая и считаетъ своею задачею доказать эту реальность, доказать дѣйствительное бытіе Бога. Эти доказательства составляютъ собственное дѣло раціональной теологіи; вмѣстѣ съ ними она существуетъ и разрушается. Критикѣ разума принадлежитъ задача изслѣдовать эти доказательства. Если она можетъ доказать ихъ невозможность, то этимъ самымъ она опровергнетъ раціональную теологію, или докажетъ ея невозможность.

(*) Kritik d. r. Vernunft. Transcendentale Dialektik. II. Buch III. Hptst. Abschn. 1 und 2. S. 440—450. Cp. Prolegomena Th. III. §. 55.

Богъ долженъ быть мыслимъ, какъ *всереальнѣйшее существо, которое существуетъ необходимо*. Въ соединеніи этихъ двухъ понятій,—всереальнѣйшаго существа и необходимаго существованія, — и заключается цѣль всей теологической аргументаціи. Это соединеніе должно быть доказано, и здѣсь представляется двоякій путь: или о всереальнѣйшемъ существѣ доказываютъ, что оно существуетъ необходимо, или же о необходимомъ существованіи доказываютъ, что оно составляетъ всереальнѣйшее существо. Конечно, въ послѣднемъ случаѣ сперва нужно доказать, что вообще существуетъ нѣкоторое необходимое существо. И такъ какъ намъ всегда дано только условное бытіе, то нужно будетъ прежде всего заключать отъ этого бытія къ необходимому существу, предполагая что такое заключеніе возможно.

Слѣдовательно исходный пунктъ аргументаціи составляетъ или разумное понятіе всереальнѣйшаго существа, или опытное понятіе условнаго бытія. Въ первомъ случаѣ аргументація будетъ a priori, или *трансцендентальная*, а во второмъ a posteriori, или *эмпирическая*. Обѣ эти аргументаціи,—какъ ни далеко отстоятъ другъ отъ друга ихъ исходныя точки, стремятся, какъ сходящіяся линіи, къ одной и той же точкѣ: онѣ хотятъ совпасть въ доказанномъ бытіи всереальнѣйшаго существа.

Эмпирическая аргументація сама можетъ имѣть опять двоякую исходную точку. Или она принимаетъ за принципъ опытное бытіе, не обращая вниманія на форму и порядокъ, въ которомъ оно существуетъ; или же отправляется именно отъ вниканія въ по-

рядокъ естественнаго бытія. Первую исходную точку составляетъ бытіе міра, а вторую—бытіе мірового порядка. Въ первомъ случаѣ аргументація будетъ *космологическая*, а во второмъ—*физико-теологическая*. Поэтому для раціональной теологіи существуютъ три способа доказательства бытія Божія: трансцендентальный (онтологическій), космологическій и физико-теологическій.

Можно легко видѣть напередъ, что эмпирическія доказательства содержатъ ошибку. Путемъ опыта мы доходимъ всегда только до условнаго бытія, слѣдовательно изъ эмпирическихъ основаній мы можемъ дѣлать заключенія только къ условному бытію, которое, какъ условное, никогда не существуетъ совершенно необходимо. Если же мы заключаемъ къ совершенно необходимому бытію, то, значитъ, мы оставляемъ путь опыта, дѣлаемъ чистое умозаключеніе разума, и намъ остается сдѣлать попытку доказать изъ чисто-разумнаго понятія необходимаго существа его существованіе. Необходимое существо или принадлежитъ къ цѣпи явленій и тогда оно — членъ этой цѣпи, значитъ — условное, какъ всякій другой членъ, слѣдовательно—не совершенно необходимо; или же оно совершенно необходимо, и тогда не принадлежитъ къ цѣпи явленій,—есть не эмпирическое, а чистое разумное понятіе, и существованіе его можетъ быть доказано только *онтологически*. Изъ этого простаго разсужденія легко видѣть, что всякая аргументація бытія Божія въ сущности есть онтологическая, что въ сущности нѣтъ никакого другаго способа доказательства, что эмпирическія доказательства не только въ конечной цѣли, но и на всемъ пути своемъ совпадаютъ съ онтологическимъ доказательствомъ. Вотъ почему здѣсь именно заключается рѣшеніе борьбы критики съ раціональной теологіею. Критика выиграетъ свое дѣло, какъ скоро она опровергнетъ онтологическій аргументъ. (*)

Въ одномъ изъ первыхъ своихъ сочиненій Кантъ уже расположилъ и подготовилъ этотъ боевой порядокъ нападенія на раціональную теологію. Онъ показалъ тогда, что онтологическій

(*) Тамъ же, Abschn. 3. S. 451—456.

способъ доказательства бытія Божія есть единственно возможный, и пытался составить планъ этого единственно возможнаго доказательства. Тó, что онъ изложилъ въ то время въ качествѣ такого доказательства, было заключеніе отъ необходимо существующаго бытія къ всереальнѣйшему, та самая форма аргументаціи, которую онъ теперь опровергаетъ въ числѣ эмпирическихъ аргументовъ. Тогдашній аргументъ его, въ своей исходной точкѣ, былъ эмпирическій. Кантъ обманулся только въ томъ, что онъ въ то время еще считалъ научно-возможнымъ заключеніе отъ эмпирическаго бытія къ бытію—совершенно необходимому. (*)

1) Онтологическое доказательство.

Опроверженіе онтологическаго доказательства въ критикѣ совершенно тоже, какъ и въ указанномъ еще докритическомъ сочиненіи. Самое доказательство,—которое Кантъ любилъ называть картезіанскимъ, но которое правильнѣе могло бы быть названо схоластическимъ или анзельмовскимъ, — заключаетъ безъ дальнихъ разсужденій отъ понятія Бога къ его реальному существованію. Въ понятіи всереальнѣйшаго и всесовершеннѣйшаго существа въ числѣ другихъ свойствъ должно содержаться и самое бытіе. Ибо положимъ, что въ этомъ понятіи не содержится этого свойства; въ такомъ случаѣ само понятіе будетъ имѣть недостатокъ въ этомъ отношеніи, и слѣдовательно не будетъ понятіемъ всесовершеннѣйшаго существа. Итакъ, или это существо имѣетъ бытіе, или же о нимъ нѣтъ даже и никакого понятія. (**)

Если существованіе принадлежитъ къ признакамъ понятія, то

(*) Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes. (1763) Ср. выше Кн. I. Гл. V., стр. 172 и слѣд.

(**) Ср. *Renat. Cartes. Meditationes* de prima phil. Med. III de Deo, quod existat. Въ Med. V. приводится онтологическій доводъ въ схоластическомъ видѣ.

это доказательство совершенно правильно. Центръ тяжести его, nervus probandi, заключается въ отношеніи существованія къ понятію, — въ томъ, составляетъ ли существованіе логическій признакъ или нѣтъ. Если оно есть логическій признакъ, то оно непосредственно слѣдуетъ изъ понятія чрезъ простое расчлененіе послѣдняго; въ такомъ случаѣ онтологическій аргументъ есть ничто иное, какъ аналитическое сужденіе, какъ непосредственное разсудочное заключеніе.

Вопросъ этотъ рѣшить легко. Въ такой постановкѣ онъ уже дважды былъ рѣшенъ Кантомъ: — въ его прежнемъ сочиненіи, о которомъ мы говорили и въ «Постулятахъ эмпирическаго мышленія.» (*) Если бы существованіе было логическимъ признакомъ, то оно должно бы было относиться къ понятію такъ же, какъ и каждый изъ прочихъ его признаковъ, — содержаніе понятія должно бы было дѣлаться бѣднѣе, если я отниму отъ него существованіе, и богаче, если прибавлю. Другими словами: если бы существованіе составляло часть содержанія понятія, тогда то обстоятельство, существуетъ понятіе или нѣтъ, должно было бы измѣнять содержаніе понятія, слѣдовательно и само понятіе. Но понятіе, напримѣръ, треугольника вовсе не измѣняется отъ того, представляю-ли я только треугольникъ, или онъ существуетъ внѣ меня. Признаки, дѣлающіе треугольникъ треугольникомъ, въ обоихъ случаяхъ совершенно одни и тѣ же. Тоже нужно сказать о каждомъ понятіи, — о понятіи Бога точно также, какъ о понятіи треугольника. Очевидно, что существованіе не принадлежитъ къ содержанію понятія, не составляетъ логическаго признака, что *положенія бытія* никогда не бываютъ *аналитическими* сужденіями, и что, слѣдовательно, ни въ какомъ случаѣ, а потому и въ раціональной теологіи, не можетъ быть онтологическаго заключенія.

Положенія бытія суть всегда *синтетическія*. Понятіе, по своему содержанію, остается совершенно тѣмъ же, существуетъ ли оно или нѣтъ. Его существованіе или несуществованіе измѣняетъ только его отношеніе къ нашему познанію. Въ одномъ случаѣ оно есть предметъ только нашего мышленія, а въ другомъ — предметомъ нашего опыта. Такъ понятіе ста талеровъ остается во всѣхъ своихъ признакахъ тѣмъ же, имѣю-ли я у себя сто талеровъ, или не имѣю, — существуютъ ли они въ моемъ имуществѣ, или не существуютъ. Моментъ существованія въ этомъ случаѣ измѣняетъ не понятіе вещи, а состояніе моего имущества. Изъ одного понятія вещи никакъ не слѣдуетъ ея существованіе, также точно какъ изъ мыслимой суммы никогда не выходитъ реальнаго имущества. Итакъ, совершенно невозможно доказывать бытіе Божіе онтологическимъ путемъ. «Въ знаменитомъ онтологическомъ (картезіанскомъ) доказательствѣ бытія высочайшаго существа изъ понятій — такъ заключаетъ Кантъ свою критику, — напрасно пропалъ весь трудъ; человѣкъ не можетъ изъ однихъ идей обогатиться знаніями, также точно какъ не можетъ обогатиться въ имуществѣ купецъ, если онъ, для улучшенія своего состоянія, прибавитъ къ дѣйствительной цифрѣ своей кассы нѣсколько нулей.» (*)

(*) См. выше. Кн. II. гл. IV. № VI. стр. 361—365.

2) Космологическое доказательство.

Бытіе Бога нельзя доказать онтологически, потому что отъ понятія къ существованію нѣтъ перехода посредствомъ однихъ понятій, слѣдовательно нѣтъ силлогистическаго пути. Космологическій аргументъ беретъ противоположную исходную точку, именно подлежащее опыту понятіе условнаго или случайнаго бытія. Существуетъ нѣчто такое, что обусловлено другимъ, слѣдовательно должно наконецъ быть такое существо, которое не находится болѣе въ зависимости отъ другихъ существъ, а существуетъ совершенно независимо или необходимо, — и это-то необходимое существо можетъ быть понимаемо только какъ всереальнѣйшее, т. е. высшее существо или Богъ. Вотъ въ крат-

(*) Kr. d. r. Vern. Тамъ же, Abschn. 4. S. 456—464.

кихъ чертахъ ходъ космологическаго доказательства, которое Лейбницъ назвалъ доказательствомъ a contingentia mundi.

Эта аргументація имѣетъ, такъ сказать, двѣ станціи или два привала. Сначала дѣлается заключеніе отъ случайнаго бытія къ совершенно необходимому, а потомъ отъ необходимаго бытія къ всереальнѣйшему или высшему существу.

Изслѣдуемъ путь выводовъ порознь; каждый шагъ, который дѣлается космологическимъ доказательствомъ, есть діалектическое притязаніе: на каждомъ изъ этихъ шаговъ этотъ доводъ опускается въ бездонную глубину. Прежде всего онъ заключаетъ отъ случайнаго бытія къ совершенно необходимому, отъ условнаго—къ безусловному. Въ опытѣ дано только условное бытіе. Слѣдовательно доказательство заключаетъ отъ даннаго бытія къ *не* данному,—къ такому бытію, которое никогда не можетъ быть дано. Такое заключеніе невозможно; бытіе, которое оно имѣетъ цѣлью, есть не достижимый объектъ, а идея; это бытіе никогда не дается опытомъ, а всегда только однимъ разумомъ. Такимъ образомъ на первомъ своемъ шагу космологическое доказательство вводится въ заблужденіе видимостію, которая изображаетъ ему какъ объективное бытіе то̀, что̀ можетъ существовать только какъ идея или разумное понятіе. Вотъ *первое* діалектическое притязаніе.

Почему космологическій аргументъ признаетъ бытіе необходимаго существа? Потому что въ противномъ случаѣ былъ бы данъ *безконечный* рядъ условій, и потому что такой безконечный рядъ невозможенъ. Кто же сказалъ ему, что такой рядъ невозможенъ? Чѣмъ можно доказать эту невозможность? Развѣ безконечному ряду условій противорѣчитъ опытъ? Напротивъ, онъ соотвѣтствуетъ этимъ условіямъ; покрайней мѣрѣ съ эмпирической точки зрѣнія рядъ естественныхъ условій никогда не заканчивается. Конечно этимъ не оправдывается догматическое утвержденіе, что рядъ будто бы въ себѣ безконеченъ. Безконечность этого ряда невозможно утверждать догматически. Точно также невозможно и отрицать ее. Кто станетъ сначала догматически признавать безконечность ряда, а потомъ также догматически отрицать ее, тотъ сразу впадаетъ въ двѣ ошибки. Мы видѣли, что такое при-

знаніе составляетъ ошибку антитезисовъ нашихъ антиномій, а такое отрицаніе ошибку ихъ тезисовъ. Вотъ *второе* діалектическое притязаніе въ космологической аргументаціи.

Если бы даже рядъ условій и могъ быть законченъ, то его никакъ не могло бы закончить такое существо, которое находится совершенно внѣ самого ряда. Космологическое доказательство не имѣетъ никакого права произвольно завершать рядъ естественныхъ условій. Завершеніе, которое имъ дѣлается, ни при какихъ обстоятельствахъ не возможно: оно *фальшиво*, потому что не заканчиваетъ ряда, отъ котораго необходимое существо отдѣлено непроходимою бездною. Вотъ *третье* діалектическое притязаніе.

Наконецъ, если мы и доведемъ космологическое доказательство до его первой станціи, то какъ оно совершитъ свой путь ко второй? Какъ оно заключаетъ отъ необходимаго бытія къ всереальнѣйшему? Такъ какъ необходимое существо не существуетъ въ опытѣ, то изъ чего оно доказываетъ его существованіе? Оно доказываетъ, что это необходимое существо, отъ котораго зависятъ всѣ прочія, должно обнимать собою всѣ условія бытія, т. е. всѣ реальности, а слѣдовательно и существованіе. Оно доказываетъ о необходимомъ существѣ, что это существо есть всереальнѣйшее, а потому и дѣйствительное бытіе. Слѣдовательно въ заключеніе оно доказываетъ существованіе всереальнѣйшаго существа изъ его понятія, т. е. доказываетъ его онтологически; оно дѣлаетъ это ложное заключеніе, само того не зная; оно впадаетъ въ онтологическій аргументъ, думая, что оно все еще плыветъ по космологической рѣкѣ. Это «ignoratio elenchi» есть *четвертое* діалектическое притязаніе. И такимъ образомъ вся космологическая аргументація, послѣ того какъ мы ее разчленили и изслѣдовали подъ микроскопомъ критики, оказывается «*цѣлымъ гнѣздомъ діалектическихъ притязаній*», которыя въ ней скрываются. (*)

3) физико-теологическое доказательство.

Очевидно уже, что не можетъ быть эмпирической аргумента-

(*) Тамъ же, Abschn. 5. S. 464—475.

ціи бытія Божія. Физико-теологическое доказательство заключаетъ отъ порядка и цѣлесообразнаго устройства естественныхъ вещей къ бытію Бога. Оно отправляется отъ *опредѣленнаго* опыта и въ этомъ отношеніи по своему принципу оно эмпирическое. Оно заключаетъ отъ міра къ Богу, и въ этомъ отношеніи по своему ходу оно космологическое. Чего вообще не могутъ сдѣлать эмпирическія доказательства, того не будетъ въ силахъ сдѣлать и это доказательство. Что̀ не удалось космологическому аргументу, то̀ по тому же самому не удастся и физико-теологическому.

Впрочемъ этотъ доводъ имѣетъ предъ космологическимъ то преимущество, что принимаетъ за исходную точку нѣкоторое *возвышенное* созерцаніе природы. Красота, гармонія и порядокъ природы есть опытъ, который пріятенъ человѣческому сердцу,— на которомъ мы охотно останавливаемся съ высокимъ настроеніемъ духа. Конечно это опытъ болѣе эстетическаго и религіознаго, нежели научнаго свойства. Физико-теологическій доводъ имѣетъ предъ всѣми прочими теоріями доказательствъ—это эстетическое и религіозное преимущество, которое издавна располагаетъ въ его пользу сердца и ручается за всегдашнее уваженіе къ нему свѣта. Но возвышеніе сердца еще не есть убѣжденіе разсудка. Мы говоримъ теперь не о возвышающей, а объ убѣждающей силѣ аргумента, которую намъ предстоитъ измѣрить масштабомъ трезвой критики.

Итакъ, прослѣдимъ ходъ доказательства въ его отдѣльныхъ стадіяхъ. Оно начинается опытнымъ фактомъ цѣлесообразнаго порядка, въ которомъ естественныя вещи согласуются между собою и связаны одна съ другою по строгому плану. Этотъ порядокъ необъяснимъ изъ механическихъ причинъ природы, слѣдовательно изъ самихъ вещей; онъ *случаенъ* для вещей и потому предполагаетъ отличное отъ міра, упорядочивающее существо, которое его производитъ. Это упорядочивающее существо не можетъ быть слѣпою силою, а должно быть силою разумною, разумомъ и волею, однимъ словомъ, *духомъ*; а такъ какъ всѣ порядки міра соглашаются между собою, то этотъ духъ можетъ быть мыслимъ только какъ *единый*, т. е. какъ верховная міровая причина или какъ Богъ.

Если мы прежде всего допустимъ, что ведомое такимъ образомъ доказательство неопровержимо, то даже и въ этомъ благопріятномъ случаѣ оно не доказываетъ ничего болѣе, кромѣ бытія упорядочивающаго міръ духа. Оно доказываетъ бытіе образователя или *строителя міра*, но никакъ не *творца* его, слѣдовательно доказываетъ менѣе, нежели сколько должно было доказать. Оно въ самомъ благопріятномъ случаѣ не выполняетъ своей задачи. Такимъ образомъ, будь даже правильно физико-теологическое доказательство, оно слишкомъ узко. Его Богъ есть только дающій форму, но не творящій принципъ.

Но самое доказательство не состоятельно ни въ одномъ пунктѣ. Если, положимъ, такой дающій форму принципъ необходимъ для объясненія вещей, то почему этотъ принципъ долженъ быть только *единымъ* существомъ, и притомъ *разумнымъ*? Почему природа не можетъ произвести своихъ порядковъ слѣпо-дѣйствующими силами? Она потому же не можетъ сдѣлать этого, говоритъ физико-теологическій аргументъ, почему не могли сами себя сдѣлать наши домы, корабли, часы и т. д. Эти произведенія ясно указываютъ на творящую руку художника, которая ихъ сложила. Природа, совершенно подобно человѣческимъ произведеніямъ, есть *художественное произведеніе*, указывающее на художника, находящагося внѣ его. Итакъ, заключеніе отъ порядка природы къ единству и разумности ея виновника основывается на сходствѣ или *аналогіи* между произведеніями людей и природы. Заключеніе посредствомъ аналогіи въ самомъ благопріятномъ случаѣ приводитъ строго говоря только къ вѣроятности; въ силу его дѣло становится только вѣроятнымъ, а не достовѣрнымъ.

Можно заключать отъ дѣйствія къ причинѣ, и притомъ къ причинѣ, *пропорціональной* дѣйствію. Физико-теологическій аргументъ силится доказать, что для разумныхъ дѣйствій въ природѣ одинъ Богъ составляетъ пропорціональную причину. Только сила, соединенная съ мудростью, и притомъ единая, въ состояніи создать такія произведенія. Но кто-же въ этомъ случаѣ измѣритъ пропорцію между причиною и дѣйствіемъ? Кто опредѣлитъ,какъ велика должна быть сила и мудрость этой міроустрояющей причины, для того, чтобы она соотвѣтствовала налич-

нымъ ея дѣйствіямъ? Ибо сказать, что она должна быть *весьма велика* и превосходить всякую человѣческую способность, значитъ употребить совершенно неопредѣленное и ничего не значащее выраженіе. Если же кто вздумаетъ вполнѣ и съ точностію опредѣлить эту причину, какъ совокупность всѣхъ реальностей, какъ абсолютное всемогущество и мудрость, то эта, опредѣленная такимъ образомъ причина будетъ такъ далеко поставлена отъ естественнаго поприща ея дѣйствій, что нельзя будетъ и думать ни о какой *пропорціи* между ними, ни о какомъ *познаніи* этой пропорціи. Слѣдовательно для доказательства бытія Творца міра физико-теологическаго доказательства ни въ какомъ случаѣ недостаточно. При самомъ благопріятномъ ходѣ дѣла, оно могло бы доказать только бытіе мірообразователя. Чтобы доказать это бытіе, оно заключаетъ по аналогіи, доказательная сила которой при всѣхъ обстоятельствахъ простирается только до вѣроятности, и которая въ настоящемъ случаѣ не имѣетъ и этой силы, потому что предполагаетъ причину безъ всякой пропорціи къ дѣйствію, безъ всякаго возможнаго указанія на эту пропорцію.

Слѣдовательно физико-теологическому доказательству ничего не остается дѣлать, какъ заключать отъ *случайнаго* факта естественнаго порядка въ вещахъ къ послѣдней необходимой причинѣ. Что дѣйствительно существуетъ такой порядокъ—это недоказано, а только допущено; это не научный, а эстетическій опытъ, который не имѣетъ никакой логической доказательной силы. Если допустимъ, что существуетъ этотъ порядокъ, что вещи въ природѣ повсюду приведены въ цѣлесообразное единогласіе одна съ другою, то почему же эта гармонія не могла бы произойти изъ естественныхъ свойствъ вещей, почему она должна быть считаема совершенно *случайною* въ вещахъ? Не доказаны ни *фактъ* согласія, ни *случайность* этого факта. Эти двѣ первыя исходныя точки физико-теологическаго аргумента суть недоказанныя и недоказуемыя предположенія. Если мы признаемъ ихъ справедливыми, то и послѣ того нашъ аргументъ будетъ ничѣмъ инымъ, какъ заключеніемъ отъ случайнаго бытія къ совершенно-необходимому, т. е. ничѣмъ инымъ, какъ космологическимъ доказательствомъ, съ которымъ мы уже познакомились, и узнали, что оно сливается съ онтологическимъ.

По отношенію къ человѣческому сердцу, физико-теологическій аргументъ вліятельнѣе и сильнѣе всѣхъ; въ научномъ же отношеніи онъ всего слабѣе и несостоятельнѣе, потому что раздѣляетъ всѣ ошибки космологической и онтологической аргументаціи и сверхъ того имѣетъ еще и свои собственные недостатки.

Опровергнувъ онтологическій аргументъ, Кантъ сводитъ на него космологическій, а на эти два физико-теологическій аргументъ. Слѣдовательно онъ доказалъ, что не возможенъ никакой логическій способъ доказательства бытія Божія, что словомъ, *нѣтъ раціональной теологіи*. Этимъ разрѣшена послѣдняя задача трансцендентальной діалектики и окончено собственное дѣло «*Критики*». (*)

III. *Критика всей теологіи.*

1) Деизмъ и теизмъ.

Впрочемъ для раціональной теологіи остается еще одинъ выходъ, который въ этомъ мѣстѣ не изслѣдуется, а только замѣчается и обозначается Критикою. Критика доказала, что раціональная теологія на *теоретическихъ* основаніяхъ невозможна; но можетъ быть она возможна на *практическихъ* основаніяхъ. Если теологія вообще имѣетъ цѣлію познаніе Бога, то для достиженія этой цѣли мыслимы два пути: одинъ чрезъ сверхъестественное откровеніе, другой чрезъ человѣческій разумъ. Первый путь избираетъ *откровенная*, второй *раціональная* теологія. Мы говоримъ здѣсь только о второмъ пути. Самъ человѣческій разумъ можетъ сдѣлать попытку дойти до познанія Бога двоякимъ образомъ: или онъ почерпаетъ это познаніе изъ однихъ понятій, или же изъ созерцанія природы и человѣческаго міра. Въ первомъ случаѣ раціональная теологія будетъ *трансцендентальная*, во

(*) Тамъ же. Abschn. 6. S. 475—482.

второмъ *натуральная*. Чистыя понятія, изъ которыхъ почерпается познаніе Бога суть или понятіе всереальнѣйшаго существа, или же понятіе міра, какъ случайнаго бытія, причиною котораго должно быть совершенно необходимое существо. Въ первомъ случаѣ Кантъ называетъ трансцендентальную теологію «онтотеологіею,» а во второмъ «космотеологіею»; ибо и понятіе міра въ цѣломъ, какъ случайнаго бытія, не почерпается изъ созерцанія природы, а есть понятіе, составленное однимъ разумомъ. Какое бы изъ двухъ понятій ни было положено въ основаніе познанія Бога, въ обоихъ случаяхъ Богъ будетъ познаваемъ только какъ верховная *міровая причина*, какъ высочайшее существо. Это понятіе Бога Кантъ называетъ *деизмомъ*.

Напротивъ натуральная теологія почерпаетъ свое познаніе Бога не изъ одного понятія міра, а изъ созерцанія порядка природы и міра, которое отнюдь не есть одно понятіе. Порядки міра указываютъ на нѣкоторый *духъ*, какъ на свою послѣднюю причину, т. е. на Бога не какъ на міровую причину только, а какъ на *виновника міра*, на живаго, личнаго Бога. Такое понятіе Бога Кантъ называетъ *теизмомъ*,—и этотъ теизмъ имѣетъ два случая. Въ основаніе своихъ доказательствъ онъ принимаетъ или порядки природы, или порядки нравственнаго міра. Въ первомъ случаѣ онъ составляетъ *физическую теологію* (Physikotheologie), а вовторомъ *моральную теологію* (Moraltheologie). (*)

2) ТЕОРЕТИЧЕКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГІЯ.

Всякая раціональная теологія есть или деистическая или теистическая. Деистическая теологія опровергнута критикою во всѣхъ ея доказательствахъ, а теистическая въ ея физико-теологическомъ доводѣ. Слѣдовательно остается только теистическая теологія въ ея моральныхъ доказательствахъ: *моральная теологія*, какъ послѣдній, еще возможный исходъ раціональнаго богопознанія. Но нравственные порядки суть не фактъ природы, а дѣйствіе воли; они представляютъ собою разумную цѣль, о которой можно сказать не то, что она *есть*, а то, что она *должна быть*. Что̀ существуетъ, какъ данный фактъ, то̀ можетъ быть утверждаемо; а что̀ *должно* быть или дѣлаться, то̀ представляетъ собою необходимость, которая требуется. Что̀ мы выводимъ изъ утвержденій, то̀ доказано *теоретически*, а что̀ выводимъ изъ необходимыхъ требованій, то̀ доказано *практически*. Моральная теологія можетъ имѣть только практическія начала аргументаціи, тогда какъ вся прочая раціональная теологія есть теоретическая, т. е. опирается на такія положенія, которыя утверждаютъ, что нѣчто *есть* или *дѣлается*. Практическая теологія основывается на положеніи, требующемъ, что нѣчто *должно* быть или происходить. Критика доказала, что нѣтъ теоретической теологіи. Спрашивается теперь, есть ли практическая теологія? (*)

3) ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГІЯ, КАКЪ КРИТИКА ДОГМАТИЧЕСКОЙ.

Итакъ, критика разума очень далека отъ того, чтобы отрицать бытіе Бога; она отрицаетъ только наше познаніе его и притомъ только *теоретическое*. Въ силу логическихъ основаній раціональная теологія существуетъ не какъ наука, а только какъ критика. Сама она не можетъ ничего догматически утверждать или отрицать въ отношеніи къ бытію и существу Божію; она можетъ только изслѣдовать, обсуждать и уничтожать тѣ догматическія утвержденія, на которыя отваживается человѣческій разумъ. Она имѣетъ никакъ не *положительный*, а только *критическій* характеръ. Если существуетъ положительная теологія, то она можетъ быть единственно *практическою*. Если существо Божіе можетъ быть выражено какимъ нибудь утвердительнымъ образомъ, то именно

(*) Тамъ же, Absch. 7, S. 483. 84.

(*) Тамъ же, S. 484—485.

только тогда, когда будетъ представляемо какъ основаніе моральнаго порядка міра, какъ моральный виновникъ міра, какъ нравственная цѣль міра. Это понятіе, высочайшее изъ всѣхъ, какія только существуютъ, есть настоящая цѣль, на которую указываютъ теологическія идеи. Критика сдѣлала съ своей стороны все, чтобы направить раціональную теологію къ этой цѣли. По крайней мѣрѣ она отняла у нея всѣ пути искать понятія Бога съ какихъ—нибудь другихъ, а не съ моральныхъ точекъ зрѣнія. Она опровергла и уничтожила въ самомъ основаніи всякое неправильное познаніе Бога. Она показала, какъ Богъ *не* долженъ быть представляемъ. Результатъ прежде всего только отрицательный, и никакимъ инымъ онъ не можетъ быть. Но онъ имѣетъ на своей сторонѣ то важное преимущество, что очищаетъ мѣсто для единственно возможнаго положительнаго понятія Бога, для чистой моральной идеи, и отбрасываетъ всѣ неправильныя составныя части, могущія примѣшаться къ ней въ нашемъ представленіи. Такъ какъ въ отношеніи къ бытію и существу Божію нѣтъ вообще никакихъ теоретическихъ доказательствъ, то само собою понятно, что утвердительныя доказательства также невозможны, какъ и отрицательныя. Отрицательныя порождаютъ догматическій атеизмъ; а положительныя, какъ мы видѣли, или бываютъ деистическими, или же основываютъ теизмъ на человѣческой аналогіи, ведутъ къ человѣкообразному представленію Бога, т. е. бываютъ антропоморфическими. Отрицательный итогъ критики состоитъ въ томъ, что въ теологическомъ отношеніи она признаетъ ложными и уничтожаетъ въ одинаковой стипени *атеистическія*, *деистическія* и *антропоморфическія* представленія. Что касается до антропоморфизма, то Кантъ очень хорошо различаетъ антропоморфизмъ *догматическій* и *символическій:* первый переноситъ на Бога человѣческія свойства, а послѣдній употребляетъ человѣческія отношенія, какъ напримѣръ отношенія отца къ дѣтямъ, для того чтобы помощію этого образа сдѣлать наглядными отношенія Бога къ человѣчеству. Здѣсь представленіе дѣлается символическимъ сознательно. Притомъ же это символическое представленіе относится не къ существу Божію, а только къ его отношенію къ міру.

Повсюду, гдѣ только критика дѣйствуетъ отрицательно, она представляетъ собою обоюдуострый мечь, поражающій и ниспровергающій на право и на лѣво догматическія теоріи, все равно утверждаютъ-ли они или отрицаютъ свой предметъ. Такъ въ психологіи *матеріялизмъ*, въ космологіи *натурализмъ*, въ разсужденіи идеи Бога *атеизмъ* и вмѣстѣ съ нимъ *фатализмъ* опровергаются и уничтожаются ею также рѣшительно, какъ и противоположныя имъ теоріи. (*)

IV. *Критическое значеніе ученія объ идеяхъ. Идеи, какъ правила познанія.*

Здѣсь совершенно умѣстно обнять съ одной общей и окончательной точки зрѣнія все законченное теперь ученіе объ идеяхъ. Всѣ эти идеи—души, міра, Бога, имѣютъ одно и тоже происхожденіе, одну и ту же судьбу, одно и то же назначеніе. Мы видѣли, что источникъ ихъ составляетъ разумъ, какъ способность принциповъ, судьбу ихъ—то ложное употребленіе, которое разумъ, увлеченный естественною видимостію, дѣлаетъ изъ своихъ идей, принимая ихъ за объекты возможнаго познанія. Каково же ихъ истинное общее назначеніе? Если онѣ никогда не могутъ быть *предметами* человѣческаго познанія, то какое же собственно значеніе ихъ для него?

Принимаемыя за объекты, идеи являются намъ принципами *вещей*, ихъ абсолютнымъ единствомъ и системой: психологическая — *единымъ* лежащимъ въ основаніи внутреннихъ явленій субъектомъ, космологическая — міровымъ цѣлымъ, теологическая — верховнымъ единствомъ всѣхъ вещей или высочайшимъ существомъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ онѣ являются объективнымъ единствомъ, и въ этомъ-то и состояла та неизбѣжная видимость, которая завлекала человѣческій разумъ въ предпріятіе создать метафизику сверхчувственнаго. Будучи же правильно поняты, какъ однѣ идеи, которыя не суть объекты, а существуютъ

(*) Тамъ же, S. 485 — 490. Ср. Prolegomena Th. III § 56, — 58 — Изъ всего сказаннаго явствуетъ, что разумъ самъ по себѣ не въ состояніи возъимѣть правильное понятіе о Богѣ, послѣ того, какъ потерялъ его. *Прим. Духовн. цензора.*

*

только въ нашемъ разумѣ, онѣ теряютъ эту видимость объективнаго единства. Но онѣ не становятся поэтому химерами безъ содержанія и значенія. Онѣ не перестаютъ быть принципами, выражать единство и требовать его. Только ихъ объекты не вещи, а наше познаніе вещей. Только единство, котораго онѣ требуютъ, относится не къ объективному бытію, а къ нашему опыту. Онѣ требуютъ единства не вещей, а познанія, слѣдовательно *субъективнаго единства*, которое тѣмъ не менѣе имѣетъ за собою необходимое значеніе.

Принципы, значеніе которыхъ исключительно субъективно, Кантъ называетъ *правилами* (Maximen). Такими правилами становятся идеи, когда сложатъ съ себя ложную видимость объективнаго бытія: правилами, относящимися непосредственно къ нашему вѣдѣнію или къ нашимъ разсудочнымъ познаніямъ. Будучи эмпирическими, эти познанія не имѣютъ систематическаго единства. Даже невозможно, чтобы опытъ когда нибудь систематически завершился въ совершенно научное единство. Но это не препятствуетъ ему безпрерывно стремиться къ такой систематической законченности. Эта законченность составляетъ его необходимую цѣль. Если бы познаніе достигло такой своей цѣли, то оно не было бы *опытомъ*. Если бы опытъ *не* имѣлъ этой цѣли, то онъ не былъ бы *познаніемъ*. Какъ достовѣрно то, что существуетъ эмпирическое познаніе, такъ необходимо съ нимъ связана эта цѣль. Идеи, понимаемыя какъ правила, указываютъ именно на эту цѣль и постоянно направляютъ къ ней наши познанія. Онѣ не даютъ познанія законовъ, какъ дѣлаютъ это чистыя разсудочныя понятія, а даютъ только руководящую нить; или, какъ Кантъ любитъ выражать тоже различіе: идеи суть не *конститутивные*, а *регулятивные принципы*; ими установляется не предметъ, а только цѣль, — *задача*, принадлежащая наукѣ, какъ наукѣ, и постоянно сопровождающая ее на всемъ ея пути.

Окончательнымъ разрѣшеніемъ такой задачи была бы законченная во всѣхъ частяхъ система человѣческаго познанія, вполнѣ развитый и построенный міръ понятій.—Такою законченною системою не могло бы быть ничто иное, кромѣ того, что уже Платонъ ясно изобразилъ въ своемъ мірѣ идей, какъ бы въ нѣкоторомъ логическомъ чертежѣ: познаніе, исходящее отъ отдѣльныхъ вещей и восходящее отъ низшихъ классовъ чрезъ рядъ видовъ и родовъ къ нѣкоторому верховному единству, составляющему какъ-бы вершину этой пирамиды науки. Такая система, мыслимая въ своей законченности, была бы высочайшимъ единствомъ въ высочайшемъ разнообразіи. Единство принадлежитъ роду, который содержитъ *подъ* собою *всѣ* виды и недѣлимыя; разнообразіе принадлежитъ видамъ, которые содержатся *въ* недѣлимыхъ, какъ отличія и признаки.

1) принципъ однородности.

Чтобы достигнуть такого единства, наука должна постоянно соединять свои понятія, искать въ нихъ однороднаго и подчинять ихъ высшему роду; она должна стремиться къ высшему объединенію, къ нѣкоторому понятію абсолютнаго объема. Это стремленіе есть необходимый регулятивъ познанія. Если мы выразимъ его въ формѣ закона, то это будетъ *логическій законъ родовъ*, *законъ однородности*, который требуетъ, чтобы безъ нужды не увеличивать числа принциповъ: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda.

2) принципъ спецификаціи.

Чтобы достигнуть высочайшаго разнообразія, наука должна постоянно различать свои понятія, отыскивать повсюду специфическія разницы, не опускать ни одного признака, вполнѣ углубляться въ содержаніе своихъ понятій, и всматриваться въ малѣйшія ихъ особенности. Это различеніе понятій даетъ намъ богатство видовъ, распадающихся опять на подвиды, между которыми нѣтъ самаго низшаго. Постоянное объединеніе понятій даетъ научной системѣ объемъ и единство, а постоянное различеніе и раздѣленіе даетъ ей расширеніе и содержаніе. Если этотъ второй регулятивъ мы вздумаемъ выразить въ формѣ принципа, то это будетъ *логическій принципъ видовъ*, *законъ специ-*

фикаціи, который требуетъ, чтобы различія въ природѣ не были обходимы безъ вниманія и уменьшаемы противъ надлежащаго: entium varietates non temere esse minuendas.

3) принципъ непрерывности (сродства).

Отъ высшаго разнообразія къ высшему единству путь систематическаго познанія идетъ чрезъ низшіе классы, виды и роды: между тѣмъ и другимъ лежитъ безконечное царство посредствующихъ видовыхъ понятій. Къ верху восходимъ мы путемъ болѣе и болѣе возрастающаго единства и однородности понятій; къ низу мы нисходимъ путемъ болѣе и болѣе возрастающаго различія. Путь къ верху есть постоянно съуживающееся единство; путь къ низу — постоянно расширяющееся разнообразіе. Но опытъ, описывающій такой путь, связенъ и непрерывенъ: слѣдовательно и самый путь долженъ быть непрерывенъ, т. е. между всякими двумя точками пути, между видовымъ понятіемъ, которое выше и тѣмъ, которое ниже, нѣтъ скачка, а существуетъ безконечное множество посредствующихъ членовъ, постепенно возводящихъ отъ низшей ступени къ высшей, и на оборотъ отъ высшей низводящихъ къ низшей. Безъ такой непрерывности, безъ такой лѣствицы понятій, въ нашемъ знаніи не было бы никакого систематическаго порядка, не только никакой законченности. Идея, поставляющая систематическое единство и законченность задачею нашего познанія, необходимо требуетъ этого непрерывнаго постепеннаго хода понятій, какъ необходимаго члена, связывающаго высшее единство съ высшимъ разнообразіемъ. Она необходимо требуетъ, чтобы высшій родъ связывался съ низшимъ посредствомъ лѣствицы посредствующихъ видовъ, чтобы слѣдовательно всѣ понятія, всѣ виды были соединены между собою этою живою связью общности, чтобы вся природа составляла великое семейство, въ которомъ каждый членъ находился бы со всѣми остальными въ болѣе или менѣе близкомъ родствѣ. Если выразить этотъ регулятивъ въ видѣ основоположенія, такъ, какъ будто бы онъ былъ закономъ самихъ вещей, то это будетъ

принципъ сродства, законъ непрерывной связи формъ природы: lex continui specierum (lex continui in natura); datur continuum formarum. Ибо непрерывность въ природѣ, это постепенное нарастаніе различія, есть вмѣстѣ съ тѣмъ сплошное сродство всѣхъ явленій. (*)

Если бы это міросозерцаніе было догматическимъ и система нашихъ понятій и познаній была бы вмѣстѣ системою вещей и объективнымъ міроустройствомъ, тогда міръ былъ бы непрерывнымъ постепеннымъ царствомъ вещей, которое завершается въ Богѣ, какъ въ своемъ высшемъ и абсолютномъ единствѣ, тогда каждая вещь была бы одушевленнымъ существомъ, — міръ былъ бы связнымъ цѣлымъ, Богъ—его верховною и высочайшею причиною. Тогда психологическая, космологическая и теологическая идеи были бы объективными реальностями, и лейбницевское міросозерцаніе было бы справедливо.

Но это міросозерцаніе есть исключительно *критическое*. Оно представляетъ собою не систему вещей, а только систему нашихъ познаній. Оно совершенно субъективно, но однакоже не произвольно, а составляетъ необходимое правило, регулятивный принципъ нашего знанія, которое всегда остается *эмпирическимъ*, и потому никогда не можетъ совершенно соотвѣтствовать своей идеѣ, никогда не можетъ вполнѣ достигнуть ея, но которое тѣмъ не менѣе есть эмпирическое *познаніе*, и потому необходимо должно имѣть эту идею и постоянно стремиться къ ней. Идеи относятся не къ вещамъ, а только къ нашему разсудку и волѣ. Рѣчь у насъ идетъ только объ ихъ отношеніи къ нашему *разсудку*. Въ этомъ отношеніи онѣ суть прообразъ науки, а не предметъ ея, какъ бы архетипъ, но не вещей, а только нашего познанія вещей. Вотъ различіе между ученіемъ Платона Канта объ идеяхъ: первое — догматическое, а послѣднее критическое. Тамъ идеи суть понятія и образцы вещей, а здѣсь— цѣли и прообразы нашихъ понятій.

(*) Kr. d. r. Vern. Тамъ же. Anhang 3. tr. Dial. S. 490—508.

V. *Теологическая идея, какъ научный регулятивъ. Телеологія.*

Теперь совершенно ясно, какое значеніе съ критической точки зрѣнія пріобрѣтаетъ теологическая идея для нашего познанія. Она никакъ не есть предметъ нашего знанія, познаваемый объектъ. Въ такомъ взглядѣ на эту идею заключалась ошибка раціональной теологіи теоретическаго характера. Но она указываетъ на высшее единство, и въ такомъ смыслѣ есть высшая путеводная звѣзда науки. Наука должна слѣдовать этой звѣздѣ, никогда однакоже не переступая своихъ эмпирическихъ границъ. Она преступила бы эти границы, какъ скоро вздумала бы или познать самого Бога, или же изъ существа Божія познать и вывести природу вещей. Принимая Бога за свой познаваемый объектъ, человѣческій разумъ становится діалектическимъ. Употребляя Бога какъ основаніе для объясненія вещей и выставляя теологическія начала тамъ, гдѣ должно искать только физическихъ, человѣческій разумъ оставляетъ нить научнаго изслѣдованія, дѣлаетъ себѣ работу легкою и становится *лѣнивымъ*; но сверхъ того дѣйствуетъ въ этомъ случаѣ совершенно *превратно*, потому что принимаетъ за исходную точку своего объясненія тò, чтó во всякомъ случаѣ могло бы быть только послѣднею и крайнею его цѣлью. Теологическія объясненія въ наукѣ всегда служатъ свидѣтельствомъ и «rationis ignavae» и «rationis perversae». Но наука можетъ однакоже соединить руководство теологической идеи съ принципами эмпирическаго объясненія; ибо для нашего эмпирическаго объясненія нѣтъ препятствія и ущерба въ томъ, что мы выводимъ вещи только изъ естественныхъ причинъ и въ то же время смотримъ на нихъ такъ, *какъ будто* бы они проистекли изъ божественнаго разума. И, такъ какъ божественное существо должно быть мыслимо какъ дѣйствующее по цѣлямъ, какъ сама абсолютная міровая цѣль, то теологическій способъ воззрѣнія совпадаетъ здѣсь съ *телеологическимъ*. Въ этомъ мѣстѣ мы можемъ напередъ видѣть, что критическая философія соединитъ строго физикальное (механическое) объясненіе вещей съ телеологическимъ взглядомъ. (*)

VI. *Итогъ всей критики.*

Дѣло критики кончено, и ея результаты стоятъ предъ нами
въ простой и краткой формѣ. Она вполнѣ измѣрила область че-
ловѣческаго разума въ познавательной его дѣятельности, и раз-
личила его способности по первоначальнымъ ихъ условіямъ. Эти
способности, какъ мы видѣли, суть чувственность, разсудокъ и
разумъ. Каждая изъ этихъ способностей имѣетъ въ своей пер-
воначальной природѣ дающіе форму принципы, изъ совокупнаго
дѣйствія которыхъ возникаетъ научное познаніе. Эти дающіе фор-
му принципы суть чистыя воззрѣнія, чистыя разсудочныя поня-
тія, идеи. Каждый изъ этихъ принциповъ производитъ сообразно съ
своею способностью, единство и связь. Они отличаются по тому, *что*
ими связывается. Чтó связала одна изъ означенныхъ способно-
стей, то составляетъ ея особенный продуктъ. Этотъ продуктъ
становится задачею новой связи для другой способности человѣ-
ческаго разума. Такъ продуктъ воззрѣнія есть задача для раз-
судка, продуктъ разсудка—задача для разума. Воззрѣніе связы-
ваетъ чувственныя впечатлѣнія и составляетъ изъ нихъ *явленія*.
Явленія суть продуктъ нашего воззрѣнія и объектъ нашего раз-
судка. Разсудокъ связываетъ явленія и производитъ изъ нихъ
познаніе или *опытъ*. Опытъ есть продуктъ нашего разсудка и
объектъ нашего разума. Разумъ связываетъ опыты и дѣлаетъ
изъ нихъ нѣчто цѣлое, научную систему, постоянно и непрерыв-
но идущую впередъ, хотя никогда не завершающуюся. Чувствен-
ныя впечатлѣнія могутъ быть связаны въ явленія только посред-
ствомъ *пространства* и *времени*: это, какъ мы видѣли, суть фор-
мирующія способности нашей чувственности. Явленія могутъ
быть связаны въ опыты только посредствомъ *категорій*: это—
формирующія способности нашего разсудка. Опыты могутъ быть
связаны въ научную систему только посредствомъ *идей*. Это—фор-

(*) Тамъ же, S. 508—532.

мирующія или, точнѣе, указывающія цѣль способности нашего разума.

Въ развитіи человѣческаго познанія впечатлѣнія и связь ихъ составляютъ первую, а образованіе научной системы послѣднюю ступень. Прослѣдить и объяснить этотъ ходъ познанія и составляло задачу критики.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ МЕТОДОЛОГІЯ.

Переходъ къ системѣ чистаго разума.

ДИСЦИПЛИНА, КАНОНЪ, АРХИТЕКТОНИКА И ИСТОРІЯ ЧИСТАГО РАЗУМА.

Основаніе критической философіи положено. Вопросъ былъ, при какихъ условіяхъ имѣетъ мѣсто синтетическое познаніе а priori? Познаніе а priori всеобще и необходимо; какъ такое, оно возможно не посредствомъ опыта, а посредствомъ чистаго разума. Синтетическое познаніе, въ отличіе отъ аналитическаго или только логическаго пониманія, есть дѣйствительное или реальное. Слѣдовательно вопросъ состоялъ въ томъ, *существуетъ ли реальное познаніе, проистекающее изъ чистаго разума*, и ежели существуетъ, то при какихъ условіяхъ? Какъ скоро положены эти условія, критической философіи остается только одна задача: составить на самомъ дѣлѣ систему чистыхъ разумныхъ познаній, — на открытомъ и критически утвержденномъ основаніи построить зданіе новаго ученія. До сихъ поръ подготовлялись элементы, или матеріялы для этого зданія. Но прежде чѣмъ возводить его, нужно установить его планъ, какъ бы опредѣлить чертежъ, по которому будетъ производиться построеніе. До сихъ поръ дѣло шло объ условіяхъ и элементахъ нашего чистаго разумнаго познанія; теперь дѣло идетъ о руководительной нити, или методѣ его. Первая задача разрѣшена *трансцендентальнымъ ученіемъ объ элементахъ*;

разрѣшить вторую должна *трансцендентальная методологія*. Вотъ послѣдній вопросъ критики чистаго разума. По рѣшеніи этого вопроса, критической философіи остается уже изложить самую систему чистаго разума.

I. *Задача методологіи.*

Методологія опредѣляетъ не содержаніе чистыхъ разумныхъ познаній, а только ихъ форму и связь, она указываетъ путь, который долженъ принять разумъ,— руководящую нить, которой онъ долженъ слѣдовать для того, чтобы на своемъ собственномъ основаніи создать прочную и надежную систему: она даетъ руководящія точки зрѣнія для приложенія къ дѣлу нашихъ познавательныхъ способностей. Но такъ какъ недопускается безусловное приложеніе познавательныхъ способностей ко всѣмъ возможнымъ объектамъ, то первая задача методологіи будетъ двоякая: прежде всего ей нужно будетъ съ точностью опредѣлить всѣ точки зрѣнія, препятствующія *ложному* употребленію разума, а потомъ,—предписать законы для *правильнаго* его употребленія. Въ первомъ отношеніи она даетъ совокупность отрицательныхъ правилъ, которыя указываютъ разуму его естественныя границы, и польза которыхъ состоитъ единственно въ томъ, что онѣ предохраняютъ разумъ отъ заблужденій. Во второмъ отношеніи она сообщаетъ положительное правило, опредѣляющее характеръ чистаго разумнаго познанія. Отрицательныя правила обуздываютъ и дисциплинируютъ разумъ въ употребленіи познавательныхъ его способностей; это такъ сказать предохранительныя карты, указывающія умозрѣнію запрещенные пути и охраняющіе его отъ всякаго возможнаго выступленія изъ границъ. Положительное правило содержитъ законы правильнаго употребленія разума. Поэтому первыя правила Кантъ называетъ негативнымъ ученіемъ или *дисциплиною*, а вторыя—*каноном*ъ чистаго разума. Послѣ того какъ методологія вполнѣ объяснила эти два пункта, и такимъ образомъ развила руководную нить разумнаго познанія какъ въ положительномъ, такъ и въ отрицательномъ смыслѣ,—уже легко

опредѣлить систематическое зданіе, въ его объемѣ и въ его частяхъ, т. е. во всей его «*архитектоникѣ*». Такъ какъ эта система строится на совершенно новомъ основаніи, то здѣсь выступаетъ на глаза отличіе ея отъ всѣхъ прежнихъ системъ философіи, и вмѣстѣ съ тѣмъ историческое положеніе, которое занимаетъ критика разума.

Вотъ тѣ четыре пункта, которые составляютъ содержаніе методологіи: дисциплина, канонъ, архитектоника и исторія чистаго разума. Такимъ образомъ методологія занимаетъ средину между критикою и системою чистаго разума: она содержитъ общій результатъ первой и общій обзоръ второй, и потому естественно, что она повторяетъ многое, что уже рѣшено критикою, и предварительно указываетъ на многое, что должна выполнить и ближе обосновать только послѣдующая система. Такимъ образомъ мы имѣемъ двѣ причины сдѣлать въ этомъ случаѣ наше изложеніе какъ можно короче.

II. *Дисциплина чистаго разума.*

1) Догматическій методъ.

Познаніе вещей посредствомъ одного разума мы называемъ догматическимъ. Каждое познавательное сужденіе, касающееся вещей и признаваемое въ этомъ смыслѣ теоремою, есть догма. Теперь является вопросъ, имѣетъ ли человѣческій разумъ право на такое познаніе, существуетъ ли *догматическое употребленіе разума?*

Разумъ содержитъ въ себѣ двѣ познавательныя способности, чувственность и разсудокъ: первая познаетъ посредствомъ воззрѣнія, послѣдняя посредствомъ понятій. Познаніе посредствомъ воззрѣнія есть *математическое*, познаніе посредствомъ понятій—*философское*. Всѣ чистыя разумныя сужденія, которыя, какъ такія,—всеобщи и необходимы, слѣдовательно всѣ аподиктическія положенія основываются или на воззрѣніи или на понятіяхъ; въ первомъ случаѣ они будутъ математическія, а во второмъ—фи-

лософскія. Другими словами: всѣ аподиктическія положенія суть матемы или догмы. Что первыя возможны, это ясно; спрашивается возможны ли или нѣтъ послѣднія? Если онѣ невозможны, то методологія, какъ дисциплина, должна будетъ запретить догматическое употребленіе разума.

Если бы философское познаніе можно было приравнять математическому, то о вещахъ существовали бы столь же рѣшительныя и необходимыя познавательныя сужденія, какъ и о величинахъ въ пространствѣ и времени, и догматическое употребленіе разума было бы оправдано. Этому-то главному заблужденію и была подвержена философія со времени Декарта; она принимала математику за образецъ, и по этому прообразу строила свои метафизическія системы. Она доказывала все «more geometrico», и воображала, что чрезъ это придаетъ метафизическому познанію высшее совершенство. Кантъ открылъ и разоблачилъ ошибку. Уже до появленія критики чистаго разума существенная разница между математикою и философіею была для него совершенно ясна; уже въ академическомъ сочиненіи на премію 1764 г. Кантъ показалъ метафизикѣ, что ея познаніе находится подъ совершенно иными условіями, нежели математика, что она не можетъ брать послѣдней за образецъ, если заранѣе не хочетъ миновать свою задачу. Критика доказала эту разницу изъ элементовъ самого человѣческаго разума. Чувственность и разумъ различны по своей природѣ; первая есть способность воззрѣнія, а послѣдній—мышленія. Понятія математики сплошь воззрительны, тогда какъ понятія философіи вовсе не воззрительны. Математика можетъ и должна построять свои понятія, что̀ для философіи невозможно; философія можетъ только мыслить свои понятія. Она познаетъ посредствомъ простыхъ понятій, а математика посредствомъ *построенія* понятій. Такъ какъ математика построяетъ свои понятія, т. е. слагаетъ и представляетъ ихъ въ воззрѣніи, то она можетъ вполнѣ опредѣлять ихъ, поэтому можетъ выставлять положенія, которыя непосредственно достовѣрны, можетъ имѣть аксіомы; поэтому она можетъ дѣлать свои доказательства наглядными и вполнѣ очевидными, можетъ демонстрировать. Всѣхъ этихъ правъ и преимуществъ философія лишена, по

своей существенно отличной отъ математики природѣ. Она не можетъ ни одного изъ своихъ понятій перевести въ воззрѣніе, построить его, слѣдовательно въ отношеніи къ своимъ предметамъ она не имѣетъ возможности опредѣленій, аксіомъ и демонстрацій, т. е. всего того, что̀ дѣлаетъ математическое познаніе аподиктическимъ.

Можно возразить, что существуютъ однако основоположенія разсудка, что сама критика установила такія основоположенія и доказала ихъ рядомъ весьма трудныхъ изслѣдованій. Развѣ положеніе, что каждое измѣненіе въ природѣ должно имѣть причину,—не есть основоположеніе чистаго разума? Развѣ это положеніе не есть чисто философское,—не есть слѣдовательно догма въ требуемомъ смыслѣ? Конечно существуютъ основоположенія чистой естественной науки, которыя, какъ такія, основываются не на воззрѣніяхъ, а на понятіяхъ; критика считала весьма нужнымъ доказать эти основоположенія. Но въ томъ-то и заключается ихъ отличіе отъ основоположеній математическихъ. Они не *непосредственно достовѣрны*, какъ математическія; они — не *аксіомы*; напротивъ, за исключеніемъ одной аксіомы воззрѣнія (касающейся математическаго ученія о природѣ), они суть антиципаціи, аналогіи и постуляты. Если бы они были непосредственно достовѣрны, то для чего бы прежде доказывать ихъ? Ипритомъ какъ доказывались они? Во всѣхъ ихъ аргументаціяхъ въ чемъ состоялъ nervus probandi? Онъ состоялъ въ доказательствѣ того, что эти основоположенія суть необходимыя условія опыта, что опытъ былъ бы невозможенъ, какъ скоро мы бы стали отрицать какое нибудь изъ этихъ основоположеній. Или нѣтъ никакого опыта, или же эти основоположенія должны быть справедливы: вотъ въ чемъ заключалась критическая аргументація, которую Кантъ назвалъ «дедукціею». Всѣ основоположенія чистаго разсудка нуждаются въ такой дедукціи, составляющей главное дѣло критики: слѣдовательно предметы, къ которымъ относятся эти основоположенія суть не вещи, а только опытъ. Итакъ, значеніе ихъ не догматическое, а только критическое. (*)

(*) Срав. Kritik der reinen Vernunft. Methodenlehre. 1 Haup. 1. Abschn. S. 539 - 556.

2) Полемическій методъ.

Поэтому нѣтъ догматическаго употребленія разума, т. е. нѣтъ разумнаго познанія, относящагося непосредственно къ вещамъ, слѣдовательно нѣтъ аподиктическихъ положеній о сущности и природѣ вещей. Если не смотря на то дѣлаются попытки такихъ положеній, то тотчасъ же обнаруживается на мѣстѣ, какъ мало въ нихъ аподиктическаго; они никогда не встрѣчаютъ всеобщаго и безъусловнаго признанія, какимъ всегда пользуются истинно-необходимыя положенія,—каковы математическія. Философскіе догматы постоянно вызываютъ противныя себѣ сужденія; метафизическая область, какъ скоро она разработывается догматически, тотчасъ же наполняется прямыми противорѣчіями; противъ положительнаго сужденія рѣзко выступаетъ отрицательное съ такимъ же притязаніемъ на истинность, и метафизика, вмѣсто того, чтобы быть *единою* рѣшительною и безспорною наукою, какою есть и должна быть математика, становится поприщемъ борьбы противоположныхъ положеній и системъ. Кто въ этой борьбѣ принимаетъ сторону одного изъ противоположныхъ положеній, тотъ поступаетъ догматически. Тому же, кто не хочетъ поступать догматически, остается по видимому только два пути: или нападать на одно изъ двухъ положеній и опровергать его, *не* защищая при этомъ другаго, или же одинаково отвергать оба положенія. Въ первомъ случаѣ мы поступаемъ *полемически*, а во второмъ *скептически*.

Такъ какъ догматическое употребленіе разума не дозволено, то спрашивается теперь, не возможно ли полемическое его употребленіе? Мы видимъ въ метафизикѣ споръ противоположныхъ системъ или догмъ; мы видимъ его на поприщѣ раціональной психологіи, космологіи и теологіи. Правда въ космологіи, гдѣ имѣло мѣсто естественное противорѣчіе чистаго разума съ самимъ собою, противоположности разрѣшились, и была разрушена видимость антиноміи. Противорѣчія были здѣсь такого рода, что они или вовсе не должны были обнаруживаться, или же весьма легко могли быть примирены одно съ другимъ. Итакъ, остаются только психологія и теологія, какъ открытое поприще борьбы догматическихъ системъ. Эти двѣ науки бываютъ догматическими, если высказываютъ аподиктическія положенія о бытіи и сущности души, о бытіи и сущности Бога. Но такъ какъ такія положенія, въ отношеніи къ такимъ объектамъ вообще невозможны, то здѣсь не можетъ быть никакого окончательнаго сужденія; и каждое положительное сужденіе тотчасъ же нейтрализуется противоположнымъ ему отрицаніемъ. Если психологія хочетъ доказать бытіе, безтѣлесность, безсмертіе души, то съ другой стороны съ такою же основательностію утверждается противное этому ученіе. И точно также дѣло идетъ относительно бытія Бога, которое съ одной стороны доказывается изъ ряда естественныхъ причинъ, а съ другой стороны отвергается также на основаніи ряда естественныхъ причинъ. Такимъ образомъ въ психологіи враждуютъ между собою спиритуализмъ и матеріялизмъ, а въ теологіи теизмъ и атеизмъ. Если разумъ въ этой противоположности рѣшительно становится на одной сторонѣ, то онъ бываетъ догматическимъ. Когда же не защищаетъ ни одной стороны, а нападаетъ на одну изъ нихъ, то онъ бываетъ полемическимъ. Спрашивается—можетъ ли хорошо дисциплинированный разумъ быть *полемическимъ?*

Бытіе души и Бога никакъ не можетъ быть доказано на научныхъ основаніяхъ. Точно также они не могутъ быть и отрицаемы на научныхъ основаніяхъ. И утвержденіе и отрицаніе будутъ здѣсь одинаково догматическими. Поэтому дисциплина разума требуетъ, чтобы онъ держался одинаково далеко какъ отъ того, такъ и отъ другаго. Между тѣмъ моральный интересъ разума, совершенно независимый отъ науки, склоняетъ разумъ въ пользу спиритуализма и теизма. Если разумъ и не можетъ доказать ни безсмертія души, ни бытія Бога, то онъ однако же невольно побуждается утверждать то и другое; если поэтому онъ станетъ относиться къ дѣлу полемически, то цѣлью нападеній его будутъ матеріялизмъ и атеизмъ. Можетъ ли же существовать противъ нихъ правильное полемическое употребленіе разума?

Эта полемика можетъ имѣть въ виду только опровергать и обезоруживать противника, но никакъ не защищать собственное дѣло. Такое защищеніе сейчасъ же сдѣлалось бы догматическимъ. Она должна опровергать научныя основанія противника только

научнымъ образомъ, не ссылаясь напримѣръ на моральный интересъ противоположной системы, а тѣмъ болѣе не обращая этого моральнаго интереса враждебно противъ другихъ системъ. Моральныя основанія въ научномъ отношеніи не доказываютъ ничего. Полемика ложна въ самой сущности, какъ скоро она становится моральною, какъ скоро она научнымъ основаніямъ противника противопоставляетъ моральныя основанія. И вмѣстѣ съ границами разума, она переходитъ и всякія границы позволеннаго спора, если заблуждается на столько, что вмѣсто научнаго опроверженія основаній противника начинаетъ нападать *съ моральной стороны на самую личность его*. Эта-то опасность очень близка въ данномъ случаѣ. Моральный интересъ, принимаемый нашимъ разумомъ въ безсмертіи души и бытіи Бога, такъ тѣсно связанъ съ ученіемъ религіи, а религія съ господствующимъ вѣроисповѣданіемъ, и потому съ общественнымъ бытомъ, что очень легко вмѣсто опроверженія противника представить его человѣкомъ безнравственнымъ, враждебнымъ религіи, опаснымъ для государства и такимъ образомъ погубить его. При такой полемикѣ, если все идетъ по желанію, противникъ можетъ, положимъ, потерять свое гражданское благосостояніе, но разумъ не можетъ ничего отъ этого выиграть. Что̀ же выигрываетъ онъ при научномъ спорѣ? То̀, по крайней мѣрѣ, что противникъ, который не имѣетъ для своей догмы никакихъ моральныхъ и популярныхъ основаній, тѣмъ болѣе долженъ будетъ стараться выискивать еще неизвѣстныя научныя основанія, и, такъ какъ у него нѣтъ никакой власти авторитета, принужденъ будетъ вооружиться величайшимъ остроуміемъ. А при этомъ разумъ можетъ только выиграть. Можно быть вполнѣ убѣжденнымъ въ томъ, что матеріялисту и атеисту никогда не удастся доказать свое дѣло, и при всемъ томъ очень любопытствовать выслушать предлагаемыя ими основанія. Очень хорошо говоритъ Кантъ: «когда я слышу, что какая-нибудь недюжинная голова опровергаетъ свободу человѣческой воли, надежду на будущую жизнь и бытіе Бога, то мнѣ бываетъ очень желательно прочитать его книгу, потому что я ожидаю отъ таланта автора, что онъ расширитъ мои взгляды.— Догматическаго защитника добраго дѣла противъ этого врага я

бы вовсе не сталъ читать, потому что напередъ знаю, что онъ будетъ нападать на мнимыя основанія другаго только для того, чтобы провести свои собственныя основанія, да и кромѣ того вседневный оптическій обманъ не даетъ столько матеріяла для новыхъ замѣчаній, какъ обманъ непривычный и остроумно придуманный.» (*) А въ отношеніи опасныхъ качествъ противника, на которыя такъ часто любятъ ссылаться, Кантъ говоритъ: «нѣтъ ничего естественнѣе и проще той рѣшимости, которую вамъ нужно принять въ этомъ случаѣ. Позвольте только дѣйствовать этимъ людямъ; если они при этомъ обнаружатъ талантъ, если они произведутъ глубокое и новое изслѣдованіе, словомъ, если только они выкажутъ умъ, то разумъ во всякомъ случаѣ выиграетъ черезъ это. Но какъ скоро вы беретесь за другія средства, чѣмъ средства чуждаго всякихъ принужденій разума, какъ скоро вы кричите объ ихъ измѣнѣ, и какъ на пожаръ сзываете толпу, ничего не понимающую въ столь тонкихъ изслѣдованіяхъ,—то вы сами дѣлаетесь смѣшными, потому что въ высшей степени нелѣпо *ожидать отъ разума просвѣщенія, и между тѣмъ напередъ предписывать ему на какую сторону онъ долженъ стать*. Сверхъ того разумъ самимъ же разумомъ такъ связанъ и поставленъ въ такія границы, что вамъ вовсе не нужно учреждать патрули для того, чтобы оказать гражданское сопротивленіе той части его, которая, какъ вамъ кажется, получаетъ опасное превосходство въ силѣ.» (**)

Разумная полемика держится въ правильныхъ предѣлахъ тогда, когда въ спорѣ догматическихъ взглядовъ она не принимаетъ ничьей стороны и ограничивается научнымъ опроверженіемъ аргументовъ противника. Но такой образъ дѣйствій мы уже не можемъ называть полемикою: онъ не полемическій, а критическій. Я не долженъ принимать стороны ни одного изъ противоположныхъ взглядовъ, ни той, ни другой изъ философскихъ догмъ, слѣдовательно ни одна изъ нихъ не составляетъ для меня *против-*

(*) Тамъ же, Abschn. S. 566.
(**) Тамъ же, S. 56 и 62.

ной стороны, слѣдовательно ни къ одной изъ нихъ я не могу относиться въ собственномъ смыслѣ полемически. Полемика есть война. А война возможна только между двумя враждебными партіями, изъ которыхъ одна наконецъ хочетъ и должна одержать побѣду. Когда же двѣ стороны противоположны одна другой такимъ образомъ, что никогда не можетъ быть дѣйствительной прочной побѣды ни на одной, ни на другой сторонѣ, то при такихъ обстоятельствахъ возможна не рѣшительная, а только безконечная война, какъ въ естественномъ состояніи человѣчества.

Такъ именно и идетъ дѣло въ догматической философіи. Ни одна изъ противоположныхъ системъ не можетъ опровергнуть другой, ни одна не можетъ одержать надъ другой побѣды, по крайней мѣрѣ по праву разума. Если же борьба системъ никогда не ведетъ къ побѣдѣ, то остается только безконечная война, то враждебное естественное состояніе, въ которомъ все зависитъ отъ права сильнаго, въ которомъ, слѣдовательно, не право даетъ прочное рѣшеніе дѣлу, а кулакъ рѣшаетъ его на время. Поэтому въ данномъ случаѣ побѣда на одной и пораженіе на другой сторонѣ всегда происходитъ вслѣдствіе вліянія внѣшней силы, полагающей на чашку вѣсовъ тяжести иного рода, нежели разумные аргументы. Кто имѣетъ на своей сторонѣ такую силу, тотъ сильнѣйшій въ борьбѣ и поступаетъ съ противникомъ по естественному праву насилія.

Итакъ, ясно, что въ сущности *не* можетъ существовать и полемическаго употребленія разума, потому именно, что всякая полемика наконецъ опять сводится на догматику. Эта борьба системъ, если понять ее правильно и безпристрастно, скорѣе будетъ борьба за разумныя права, слѣдовательно юридическій споръ, который можетъ быть рѣшенъ только посредствомъ точнаго изслѣдованія и основаннаго на немъ приговора, т. е. судебнымъ или критическимъ образомъ. Спорящія стороны могутъ вести между собою не войну, а только *процессъ*; послѣднее рѣшеніе спора составляетъ не побѣда, а *приговоръ*. Слѣдовательно здѣсь не полемика, а критика! И, такъ какъ критическій образъ дѣйствія разума совершенно необходимъ, то должны быть допущены и всѣ условія, при которыхъ единственно можетъ быть произво-

дима критика, т. е. безпрепятственный обмѣнъ идей, возможный только при гласномъ сообщеніи мыслей.

3) скептическій методъ.

Если же не существуетъ ни догматическаго, ни полемическаго употребленія разума, то разумный образъ дѣйствія въ спорѣ догматическихъ системъ по видимому могъ бы состоять въ томъ, чтобы разумъ не стоялъ ни за, ни противъ какой либо изъ обѣихъ сторонъ, чтобы онъ съ одинаковымъ равнодушіемъ отвернулся отъ обѣихъ, чтобы онъ, выражаясь военнымъ языкомъ, принялъ принципъ *нейтралитета*, или, что тоже, держался въ отношеніи всѣхъ догматическихъ взглядовъ *скептической* точки зрѣнія. Скептическая точка зрѣнія отрицаетъ всякое разумное познаніе и на мѣсто воображаемой и мнимой науки о вещахъ, ставитъ убѣжденіе въ нашемъ невѣдѣніи. Но на чемъ основывается это убѣжденіе скептика, изъ какихъ основаній онъ думаетъ познать и доказать невѣдѣніе человѣческаго разума? Изъ основаній опыта, или же изъ основаній чистаго разума? Его убѣжденіе есть или эмпирическое, или раціональное. Въ первомъ случаѣ оно есть простое воспріятіе, во второмъ дѣйствительное вѣдѣніе. Если возьмемъ первый случай, который дѣйствительно имѣетъ мѣсто у скептика, то скептицизмъ опирается не на всеобщемъ и необходимомъ основаніи, не на принципѣ, а есть простое опытное положеніе, которое также ненадежно и недостовѣрно, какъ и всѣ эмпирическія положенія, которое само въ свою очередь подлежитъ сомнѣнію и имъ разрушается. Если же скептическое убѣжденіе почерпнуто изъ познанія природы человѣческаго разума, слѣдовательно основано на принципахъ, то оно представляетъ собою *науку о предѣлахъ человѣческаго разума*, — дѣйствительное познаніе, и какъ такое, есть не скептическое, а критическое. Слѣдовательно скептицизмъ или не наученъ и потому не основателенъ, или же, если наученъ, то составляетъ уже не скептическую, а критическую точку зрѣнія. (*)

(*) Тамъ же, S. 568—577.

4) скептическій и критическій методъ.

Это различіе скептической и критической точки зрѣнія можно сдѣлать весьма очевиднымъ посредствомъ слѣдующаго сравненія. И та и другая говоритъ, что человѣческій разумъ ограниченъ; существованіе этихъ границъ одна основываетъ на опытѣ, другая на природѣ самого разума. Такъ точно наше чувственное поле зрѣнія при всѣхъ условіяхъ ограничено; нашъ горизонтъ обнимаетъ всегда только весьма малую часть земной поверхности. Если теперь дѣло идетъ объ объясненіи границъ человѣческаго горизонта, то мыслимы два объясненія: одно чисто эмпирическое, и другое напротивъ географическое. Первое объясняетъ предѣлы горизонта изъ опыта, ежедневно убѣждающаго насъ въ томъ, что предѣлъ нашего зрѣнія не есть вмѣстѣ предѣлъ земли, что за самыми дальними точками горизонта земля простирается далѣе. Она конечно простиралась бы далѣе и въ томъ случаѣ, если бы ея поверхность была плоскимъ кругомъ. Чувственный опытъ убѣждаетъ насъ въ томъ и другомъ, и въ границѣ нашего горизонта и въ плоскомъ земномъ кругѣ. Напротивъ географъ необходимое ограниченіе горизонта объясняетъ изъ природы земли, изъ ея шарообразной формы, на поверхности которой мы занимаетъ одну точку. Эмпирическое объясненіе показываетъ намъ только границу нашего теперешняго землевѣдѣнія, географическое напротивъ—границу земли и землеописанія вообще. Какъ эмпирикъ и географъ относятся къ объясненію человѣческаго горизонта, такъ скептическій и критическій философъ относятся къ объясненію человѣческаго познанія. Критическій философъ есть географъ разума. Онъ знаетъ поперечникъ разума, его объемъ и границы, тогда какъ скептическій философъ обращаетъ вниманіе только на его внѣшніе предѣлы, а объ истинномъ его устройствѣ имѣетъ такъ же мало понятія, какъ тотъ эмпирикъ, который умѣетъ объяснить границы горизонта только изъ чувственнаго опыта, не принимая въ соображеніе шарообразнаго вида земли.

Что горизонтъ нашъ во всѣхъ случаяхъ ограниченъ, въ этомъ

согласны и эмпирическое воспріятіе и географическая наука, но ихъ начала объясненія различны. Такимъ же образомъ и скептическій и критическій философъ—могутъ сойтись въ одномъ и томъ же утвержденіи, которое каждый изъ нихъ высказываетъ однакоже въ совершенно различномъ духѣ. Сравните Канта съ Юмомъ, котораго самъ онъ называетъ «остроумнѣйшимъ изъ всѣхъ скептиковъ.» Оба признаютъ причинность нѣкоторымъ понятіемъ, имѣющимъ только эмпирическое, но никакъ не метафизическое значеніе. Но у скептическаго философа понятіе причинности образуется изъ опыта, а у критическаго напротивъ — опытъ изъ этого понятія.

Скептическій методъ противоположенъ догматическому, и въ этой-то противоположности заключается его значеніе. Но онъ отрицаетъ догматическій методъ для того только, чтобы предуготовить критическій; онъ составляетъ переходную точку отъ одного къ другому. Слѣдовательно, какъ скоро разумъ правильно понялъ самого себя, онъ не можетъ дѣйствовать ни догматически, ни полемически, ни скептически, а только критически.

5) гипотезы чистаго разума.

Догматическіе пріемы исключены изъ сферы философскаго познанія. Разуму, по мѣрѣ его силы, не дозволяется произносить о природѣ вещей сужденія *безусловнаго* значенія. Но если разумъ не можетъ по собственному полномочію судить *аподиктически*, то, можетъ быть, онъ въ состояніи судить *гипотетически*. Если изъ его положеній ни одно не безусловно или не достовѣрно непосредственно, то эти положенія требуютъ доказательства и должны быть способны къ доказательству. Итакъ, въ чемъ же состоятъ разумныя гипотезы, разумныя доказательства? Другими словами, какого рода должны быть гипотезы и доказательства чистаго разума для того, чтобы они *не* противорѣчили критической точкѣ зрѣнія? Вотъ два вопроса, которые остаются еще для полнаго опредѣленія научнаго употребленія разума, для развитія его руководной нити во всю ея длину.

Научная гипотеза есть предположеніе, сдѣланное для объясненія факта. Какъ предположеніе, она имѣетъ притязаніе только на временное и условное значеніе. Мы не требуемъ отъ гипотезы, чтобы она была несомнѣнно вѣрна, а только, чтобы она была возможна и пригодна. Эти два признака и опредѣляютъ ея допускаемость. Гипотеза *возможна*, когда предметъ, принимаемый или предполагаемый ею, принадлежитъ, или можетъ принадлежать къ числу дѣйствительныхъ явленій. Каждая гипотеза, отправляющаяся отъ чего-нибудь такого, что само никогда не можетъ быть предметомъ вѣдѣнія (слѣдовательно, отъ невозможнаго предмета), сама невозможна и въ научномъ отношеніи совершенно негодна. Гипотеза *пригодна*, когда она объясняетъ то, что хочетъ объяснить,—когда слѣдовательно въ отношеніи къ факту, нуждающемуся въ объясненіи, представляетъ *достаточное* основаніе объясненія. Она *не*достаточна и потому непригодна, когда требующій объясненія фактъ или вовсе не объясняется, или же объясняется, но не вполнѣ, когда нужно бываетъ принять другія гипотезы въ качествѣ какъ бы вспомогательныхъ войскъ. Напримѣръ, цѣлесообразные порядки въ мірѣ мы объясняемъ, допуская дѣйствующую по цѣлямъ міровую причину. Между тѣмъ въ мірѣ оказывается такъ много уклоненій отъ порядка, такъ много неправильностей, такъ много зла. Нужна новая гипотеза для объясненія зла въ мірѣ; слѣдовательно первое предположеніе было недостаточно.

Научные объекты суть всегда эмпирическіе. Что не есть явленіе и не можетъ быть имъ, то именно поэтому не есть и объектъ научнаго познанія, и потому самому никогда не можетъ быть содержаніемъ возможной гипотезы. Поэтому идеи никакъ не суть научныя основы объясненія; они не могутъ быть даже допускаемы, какъ такія основы, не могутъ имѣть и гипотетическаго значенія. Другими словами: научныя гипотезы не должны быть трансцендентальными, или гиперфизическими. Въ естественной наукѣ нельзя ссылаться на верховную инстанцію, на божественное всемогущество и мудрость.

Только въ *опроверженіи* какой-либо философской догмы, которая сама основывается на невозможныхъ предположеніяхъ, представляется для трансцендентальныхъ гипотезъ нѣкоторое ограниченное поле дѣйствія. Здѣсь онѣ составляютъ дозволенное оружіе противъ притязаній другой стороны. Предполагаю, напримѣръ, что матеріялистъ отрицаетъ духовную и безтѣлесную природу души, ссылаясь на зависимость ея отъ тѣлесныхъ органовъ; въ такомъ случаѣ можно возразить ему гипотезою, что вся эта чувственная жизнь души можетъ быть есть только преддверіе и предварительное условіе духовной жизни? Или—положимъ—онъ отрицаетъ безсмертіе души, и ссылается на временное начало жизни, обусловленное столь многими обстоятельствами; въ такомъ случаѣ можно противопоставить ему гипотезу, что можетъ быть жизнь вообще не имѣетъ начала, что можетъ быть она вѣчна, что она «собственно только умопостигаема, вовсе не подлежитъ измѣненіямъ времени и ни начинается посредствомъ рожденія, ни оканчивается посредствомъ смерти: что можетъ быть эта жизнь есть ничто иное, какъ одно явленіе, т. е. чувственное представленіе жизни чисто духовной, а весь чувственный міръ есть только образъ, носящійся предъ нашимъ теперешнимъ способомъ познанія, и, какъ сновидѣніе, не имѣющій самъ по себѣ никакой объективной реальности; что если бы мы могли созерцать себя самихъ и вещи въ себѣ, то мы можетъ быть увидѣли бы себя въ мірѣ духовныхъ натуръ, въ мірѣ, истинное общеніе съ которымъ ни начиналось бы рожденіемъ, ни прекращалось бы тѣлесною смертью и т. д.». (*) Опуская на минуту изъ виду мѣсто, гдѣ Кантъ приводитъ эту гипотезу, не могу не замѣтить, что содержаніе ея имѣетъ болѣе близкое сродство съ глубочайшими мыслями нашего философа, нежели какъ обыкновенно думаютъ; ибо она тѣсно примыкаетъ къ ученію Канта объ умопостигаемомъ характерѣ.

6) Доказательства чистаго разума.

Разумныя положенія требуютъ доказательствъ. Въ чемъ состоитъ аргументація чистаго разума? Каждое доказательство для

(*) Тамъ же 1. Hptst. III. Abschn. S. 567 flgd. Ср. S. 584.

своего выполненія требуетъ принциповъ. Принципы чисто разумныхъ доказательствъ суть основоположенія разсудка, и притомъ только разсудка, если это должны быть научныя доказательства; потому что основоположенія разума суть только регулятивнаго свойства и не имѣютъ никакой научной доказательной силы. Но послѣднія логическія основанія этой аргументаціи имѣютъ свое значеніе не въ томъ, что они принципы вещей, а въ томъ, что они принципы *опыта* или познанія вещей. Всѣ доказательства чистаго разума приводятся къ его основоположеніямъ, а сами эти основоположенія доказываются какъ единственныя условія опыта. Они утверждены, какъ скоро доказано, что только они дѣлаютъ опытъ возможнымъ. Ясно, слѣдовательно, что всѣ аргументаціи чистаго разума относятся не къ вещамъ, а къ опыту, т. е. что онѣ не догматическія, а критическія.

Онѣ имѣютъ для себя только *единственное* основаніе. Все дѣло имѣетъ силу потому, что составляетъ совершенно необходимое условіе нашего опыта. Какъ скоро онѣ выставляютъ болѣе, чѣмъ *одно* основаніе аргументаціи, онѣ тотчасъ показываютъ, что чуждаются *единственнаго* основанія, въ которомъ заключается ихъ доказательная сила, что онѣ фальшивыя и софистическія, или, какъ говоритъ Кантъ, адвокатскія аргументаціи. Такъ законъ причинности можно доказать никакъ не догматически, а только критически. И этотъ законъ имѣетъ только *единственное* основаніе для доказательства. Это единственное вполнѣ надежное основаніе для доказательства таково: безъ причинности нѣтъ объективнаго опредѣленія времени, слѣдовательно нѣтъ опыта.

Сама аргументація имѣетъ только единственную форму, именно ту, что она представляетъ свой объектъ необходимымъ условіемъ опыта, что она выводитъ изъ него опытъ. Слѣдовательно, форма аргументаціи можетъ быть никакъ не апагогическою, а только *остенсивною* или *прямою*. (*)

(*) Ср. тамъ же, IV. Abschn., S. 586—594.

III. *Канонъ чистаго разума.*

1) Теоретическій и практическій разумъ.

Что касается до познанія, то нѣтъ никакого разумнаго положенія, ни одного чисто-разумнаго сужденія, которое могло бы быть утверждаемо независимо отъ всякаго опыта или, точнѣе сказать, безъ отношенія къ опыту. Не потому, чтобы основоположенія разсудка выводились изъ опыта; напротивъ они обусловливаютъ нашъ опытъ, они въ этомъ смыслѣ *предшествуютъ* опыту; но они и имѣютъ значеніе только *для* всякаго опыта и значитъ не независимы отъ него. Такимъ образомъ возможность опыта составляетъ критическую руководную нить, которой хорошо дисциплинированный разумъ слѣдуетъ въ своихъ познаніяхъ, гипотезахъ, доказательствахъ.

Совокупность принциповъ или основоположеній, опредѣляющихъ и регулирующихъ употребленіе нашихъ познавательныхъ способностей мы называемъ *канономъ*. Такъ общая логика содержитъ въ себѣ канонъ для правильной формы нашихъ сужденій и умозаключеній. Такъ основоположенія чистаго разсудка составляютъ канонъ для нашего реальнаго или эмпирическаго познанія. Нѣтъ познанія вещей посредствомъ одного разума, т. е. нѣтъ догматическаго или спекулятивнаго употребленія разума, слѣдовательно не существуетъ и канона, допускающаго и регулирующаго такое употребленіе.

Если, слѣдовательно, разумъ вообще въ состояніи утверждать что-либо независимо отъ всякаго опыта и безъ всякаго отношенія къ нему, если онъ въ состояніи полагать что-либо аподиктически,—то такое употребленіе разума ни въ какомъ случаѣ не должно быть спекулятивнымъ или догматическимъ. Тогда будетъ существовать канонъ чистаго разума (въ тѣсномъ смыслѣ), но этотъ канонъ отнюдь не будетъ касаться познанія. Всякое теоретическое употребленіе разума ограничивается опытомъ, и потому канономъ разсудка. Но кромѣ теоретическаго употребленія разума существуетъ еще только *практическое*. Теоретическій ра-

зумъ (разсудокъ) не имѣетъ основоположеній, которыя имѣли бы силу безъ отношенія къ опыту. Если же такія основоположенія возможны, если существуетъ канонъ разума въ отличіе отъ канона разсудка, то единственно возможную область его основоположеній составляетъ практическое употребленіе разума, и въ такомъ случаѣ этотъ канонъ относится единственно и исключительно къ практическому разуму.

2) Прагматическій и моральный разумъ.

Область практическаго разума составляютъ моральныя дѣйствія. Если послѣднія суть ничто иное, какъ явленія природы, которыя, какъ всякія естественныя перемѣны, подчинены закону механической причинности, то они всецѣло входятъ къ цѣпь естественныхъ происшествій, объясненіе ихъ совершенно подчиняется точкѣ зрѣнія разсудка, они не нуждаются ни въ какихъ иныхъ основаніяхъ для объясненія, кромѣ механическихъ причинъ, опредѣляющихъ всѣ явленія природы, такъ что допущеніе практическаго разума столько же излишне, сколько и ничего незначитъ.

Практическій разумъ или есть ничто, есть пустое слово безъ всякаго содержанія, или же онъ есть *способность свободы*, лежащая въ основаніи всѣхъ человѣческихъ дѣйствій и отличающая ихъ отъ механическихъ происшествій природы. Если человѣческія дѣйствія свободны, то они предполагаютъ волю, которая непосредственно опредѣляется не механическимъ принужденіемъ вещей, слѣдовательно не закономъ природы, а представленіями и основаніями, т. е. разумомъ, которая слѣдовательно относится къ своимъ опредѣляющимъ основаніямъ или мотивамъ не страдательно только, а судительно и избирательно. Эта избирающая воля есть arbitrium liberum или *произволъ*. А опредѣляемая такимъ образомъ воля есть *практическая свобода*. Практическая свобода не есть трансцендентальная. Послѣднею называлась свобода, какъ міровой принципъ. Первая же есть свобода, какъ человѣческая способность, т. е. разумъ, который опредѣляетъ себя къ дѣйствію избранными имъ самимъ основаніями.

Эти опредѣляющія основанія воли могутъ быть двухъ родовъ: они почерпаются или изъ опыта, или изъ одного разума,—суть или эмпирическія или чистыя. Они—эмпирическія, если почерпаются изъ чувственнаго опыта, изъ чувственной природы. Въ этомъ случаѣ единственная ихъ цѣль есть чувственное благо или счастіе; въ этомъ случаѣ мотивы нашихъ дѣйствій состоятъ ни въ чемъ иномъ, какъ въ наилучшихъ средствахъ, ведущихъ къ этой цѣли. Мы совершаемъ извѣстныя дѣйствія для того, чтобы чувствовать себя въ сколь возможно лучшемъ положеніи, чтобы наилучшимъ образомъ обезпечить наше земное и чувственное благосостояніе. Мы поступаемъ не по основоположеніямъ, не по принципамъ, а только по соображенію съ обстоятельствами и тѣми или другими эмпирическими отношеніями. Цѣль нашу составляетъ единственно наше *счастіе*. Средства, всего надежнѣе ведущія къ этой цѣли, мы признаемъ за лучшія. Выборъ этихъ лучшихъ средствъ есть дѣло *благоразумія*. Если мы поступаемъ сколь возможно благоразумно для того, чтобы быть сколь возможно счастливыми, то поступаемъ въ обыкновенномъ смыслѣ слова практически. Законы, которые въ этомъ направленіи опредѣляютъ волю, суть «*прагматическіе законы*». Если же напротивъ опредѣляющія основанія почерпаются изъ чистаго разума, независимо отъ всякаго опыта и безъ всякаго отношенія къ нашему чувственному благу, то мы поступаемъ по основоположеніямъ, поступаемъ не будучи обусловлены природою обстоятельствъ; наша единственная цѣль есть добродѣтель, наше практическое поведеніе—нравственность, а законы нашей воли суть не прагматическіе, а *моральные*. (*)

3) Моральные законы и моральный міръ.

Если слѣдовательно существуетъ канонъ практическаго разума, совокупность основоположеній, по которымъ мы дѣйствуемъ, то

(*) Тамъ же. III. Hptst. 1. Abschn. S. 594—600.

этотъ канонъ не можетъ содержать въ себѣ ничего иного, кромѣ моральныхъ законовъ. Прагматическіе законы суть правила благоразумія, цѣль которыхъ наше счастіе; моральные же суть нравственные законы, цѣль которыхъ составляетъ нравственное совершенство, или *достоинство* быть счастливыми.

Если существуютъ моральные законы, то существуетъ и канонъ практическаго разума. Не дѣло трансцендентальной методологіи доказывать, что такіе моральные законы существуютъ на самомъ дѣлѣ. Но она можетъ напередъ допустить ихъ, и при такомъ дозволенномъ предположеніи составить ихъ канонъ. Для утвержденія своего предположенія, она можетъ сослаться на тотъ фактъ, что мы судимъ о людяхъ съ нравственной точки зрѣнія, измѣряемъ ихъ внутреннее достоинство никакъ не степенью ихъ благоразумія, а степенью ихъ нравственности, что такая оцѣнка требуетъ нравственныхъ законовъ, которые слѣдовательно признаетъ каждый человѣкъ, какъ скоро онъ судитъ о другихъ по этому руководству.

Если существуютъ моральные законы, то они ничего не прибавляютъ къ познанію вещей; они не говорятъ намъ о томъ, что̀ дѣлается, а говорятъ только о томъ, что̀ *должно дѣлаться нами, что̀ мы должны дѣлать*. Слѣдовательно они допускаютъ не спекулятивное, а только практическое употребленіе. Что̀ мы должны дѣлать въ смыслѣ моральныхъ законовъ, то̀ мы должны дѣлать *безусловно* и при *всѣхъ* обстоятельствахъ. Итакъ, изъ природы этихъ законовъ вытекаетъ двоякое слѣдствіе: 1) они не объясняютъ факта, а предписываютъ дѣйствіе; они относятся не къ объекту, который *есть*, а къ чему либо такому, что *должно* быть или дѣлаться, и 2) они предписываютъ не то, чтобы нѣчто дѣлалось при извѣстныхъ условіяхъ, а то, чтобы это нѣчто дѣлалось безусловно, т. е. они предписываютъ *непремѣнно*. Что̀ должно дѣлаться безусловно, то̀ представляетъ собою необходимость, исключающую всякое противорѣчіе, то̀ по этому самому должно быть таково, что оно *можетъ* сдѣлаться; необходимо, чтобы было возможно предписаннымъ такимъ образомъ дѣйствіямъ являться въ опытѣ, слѣдовательно становиться предметами опыта. Возможныя дѣйствія суть возможные опыты. Моральные законы, предписы-

вая возможныя дѣйствія или требуя ихъ, какъ необходимыя, уже по этому самому суть вмѣстѣ и принципы опыта. Они требуютъ, чтобы опытъ имъ соотвѣтствовалъ. Если совокупность возможныхъ опытовъ мы называемъ *міромъ*, то моральные законы требуютъ, чтобы міръ былъ сообразенъ съ ними, т. е. требуютъ *моральнаго міра*.

Моральнымъ міромъ можетъ быть только такой міръ, который осуществляетъ и выполняетъ нравственную цѣль. Но нравственная цѣль, какъ мы видѣли, состоитъ въ томъ, чтобы быть достойными счастія, слѣдовательно въ счастіи только какъ слѣдствіи достоинства. Счастіе есть естественное благо, котораго мы ищемъ; достоинство есть моральное благо, къ которому мы стремимся. Если оба эти условія соединяются, то въ этомъ соединеніи состоитъ то *высочайшее благо*, котораго требуетъ нравственная идея. Если эта идея мыслится выполненною in individuo, то она составляетъ идеалъ высочайшаго блага. И моральнымъ міромъ можетъ быть только такой міръ, который управляется этимъ идеаломъ.

4) Моральное міроправленіе. Богъ и безсмертіе.

Нельзя требовать моральнаго міра, не требуя вмѣстѣ съ тѣмъ такого міроправленія. Первое требованіе безъ втораго было бы безсмысленно. Было бы безсмысленно безусловно требовать чего-либо и между тѣмъ не требовать условій, при которыхъ единственно возможно то̀, чего мы требуемъ. Но что же значитъ моральное міроправленіе, какъ не міръ, направленный къ нѣкоторой нравственной цѣли, которая безусловно господствуетъ надъ нимъ, слѣдовательно міръ, который произошелъ изъ моральной причины, обусловливающей такое нравственное устройство? Моральные міровые законы требуютъ моральнаго законодателя міра, творца міра. Слѣдовательно нельзя требовать моральнаго міра, не требуя вмѣстѣ съ тѣмъ *бытія Бога*, какъ его необходимаго условія.

Мы должны достигнуть высочайшаго блага, т. е. такого сча-

стія, которое есть слѣдствіе достоинства. Къ этому нравственному совершенству мы никакъ не можемъ придти въ данномъ земномъ состояніи нашего бытія, а можемъ только приближаться къ нему нашимъ постояннымъ и возрастающимъ просвѣтлѣніемъ: слѣдовательно мы должны требовать нѣкотораго будущаго состоянія, существованія послѣ смерти, *безсмертія души*, какъ необходимаго условія, при которомъ мы станемъ сообразны съ нравственною цѣлью.

Если существуютъ моральные законы, то они должны предписывать непремѣнно и требовать непремѣнно. Они должны желать непремѣнно нравственнаго порядка міра, и потому вмѣстѣ бытія Бога и безсмертія души.

Наше достоинство должно быть собственнымъ нашимъ дѣломъ; оно должно состоять въ нравственномъ совершенствѣ, которое каждый долженъ добыть самъ себѣ, такъ какъ никто другой за насъ не можетъ ни имѣть этого совершенства, ни стремиться къ нему. Но счастье, проистекающее изъ достоинства, *не* есть наше собственное дѣло; напротивъ это высочайшее благо предполагаетъ моральный порядокъ міра, который не находится въ нашихъ рукахъ, а имѣетъ свой вѣчный источникъ въ Богѣ. Заслужить счастье, есть цѣль нашей *дѣятельности*; наслаждаться же имъ, быть на самомъ дѣлѣ ему причастными, есть цѣль нашей *надежды*. А такъ какъ это счастье обусловливается моральнымъ достоинствомъ и составляетъ его слѣдствіе, то значитъ наши надежды основываются только на нашей дѣятельности и нашемъ внутреннемъ настроеніи, и здѣсь мы стоимъ на самой крайней границѣ области разума, завершающаго свою периферію этимъ прозрѣніемъ въ вѣчность. Три сферы описываетъ нашъ разумъ: первая обнимаетъ собою познаніе, вторая—дѣйствованіе, третья—надежду. Изъ этихъ сферъ первая тѣснѣе всѣхъ, потому что она движется только въ предѣлахъ опыта, и послѣдняя обширнѣе всѣхъ, потому что возносится въ безконечность. Поэтому разумъ въ своемъ самоиспытаніи предлагаетъ себѣ три вопроса: *Что я могу знать? Что я долженъ дѣлать? На что я могу надѣяться?* На первый вопросъ отвѣчаетъ критика чистаго разума; на второй — его мораль; на третій—его вѣроученіе. Ибо

надежда, основывающаяся на моральной достовѣрности, есть вѣра. (*)

5) мнѣніе, знаніе и вѣра.

Если разумъ въ своемъ канонѣ, на основаніи своихъ моральныхъ законовъ, — аподиктически утверждаетъ способность свободы, бытіе Бога, безсмертіе души, то онъ принимаетъ эти три положенія съ увѣренностью, исключающею всякое сомнѣніе. Между тѣмъ, однакоже, самъ онъ показалъ, что эти положенія не имѣютъ никакого научнаго значенія, что это собственно не положенія, а только требованія, не догмы, а постуляты. Слѣдовательно въ разумѣ должно существовать такое убѣжденіе, которое, не имѣя на своей сторонѣ никакихъ научныхъ основаній, однакоже признается съ полною увѣренностью. Какого же рода это убѣжденіе?

Всякое убѣжденіе есть признаніе чего либо за истину на извѣстныхъ основаніяхъ. Но эти основанія могутъ быть весьма различны, какъ въ отношеніи къ своей удовлетворительности, такъ и въ отношеніи къ своему происхожденію. Въ первомъ отношеніи они бываютъ или достаточны, или недостаточны, т. е. или вполнѣ обосновываютъ свой предметъ, или не вполнѣ; во второмъ отношеніи они бываютъ или только личнаго, или также и вещественнаго свойства, т. е. содержатся или только въ насъ, или же также и въ вещахъ. Основанія перваго рода суть чисто субъективныя, а втораго—вмѣстѣ и объективныя. И отсюда слѣдуетъ, что всякое признаніе чего либо за истину можетъ быть обосновано тремя различными способами: или достаточно, или недостаточно, причемъ достаточныя основанія будутъ или субъективныя, или же вмѣстѣ и объективныя. Столько же видовъ и степеней имѣетъ и убѣжденіе. Если основанія нашего убѣжденія ни въ какомъ случаѣ недостаточны, то убѣжденіе не исключаетъ сомнѣнія, и въ такомъ случаѣ наше признаніе за истину

(*) Тамъ же, Abschn. II, S. 601—611.

есть только *мнѣніе*, которое въ наилучшемъ случаѣ имѣетъ на своей сторонѣ только высшую степень вѣроятности, но ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть высказываемо какъ истина. Если же основанія нашего убѣжденія совершенно достаточны и рѣшительны, то мы имѣемъ уже не мнѣніе, а увѣренность. И здѣсь могутъ быть два случая: эти достаточныя основанія суть или только субъективнаго, или же вмѣстѣ и объективнаго свойства. Если они и то и другое, то наше убѣжденіе обосновано научнымъ образомъ, и у него есть все, что нужно для полной доказательности; въ этомъ случаѣ мы имѣемъ не мнѣніе, а *знаніе*. Если же достаточныя основанія суть только субъективныя и личныя, то наше убѣжденіе хотя бываетъ несомнѣннымъ, но не допускаетъ доказательствъ; въ такомъ случаѣ оно—не мнѣніе, но и не знаніе,—а *вѣра*.

Всякое признаніе за истину имѣетъ одну изъ этихъ трехъ формъ: оно есть или мнѣніе, или вѣра, или знаніе. Если дѣло идетъ о чисто-разумномъ положеніи, то основанія его бываютъ всегда всеобщія и необходимыя. Поэтому убѣжденіе, выведенное изъ чистыхъ разумныхъ основаній, никогда не бываетъ мнѣніемъ. Оно есть или знаніе или вѣра. Но всякое познаніе посредствомъ одного разума связано съ возможностью опыта. Нѣтъ такихъ разумныхъ основаній, которыя составляли бы познаніе или подтверждали бы научное убѣжденіе независимо отъ опыта. Если слѣдовательно существуетъ разумное убѣжденіе, независимое отъ всякаго опыта, то такое убѣжденіе можетъ быть никакъ не знаніемъ, а только вѣрою. Но единственныя разумныя положенія, имѣющія силу независимо отъ всякаго опыта и безъ всякаго отношенія къ нему, суть требованія практическаго разума, наши моральныя убѣжденія. Поэтому разумная вѣра не имѣетъ никакого другаго содержанія, кромѣ чисто моральнаго. Поэтому моральное убѣжденіе не имѣетъ никакой другой формы признанія за истину, кромѣ вѣры.

6) Доктринальная и практическая вѣра.

Слово «вѣра» мы принимаемъ въ весьма различныхъ значеніяхъ, которыя необходимо тщательно отличать отъ значенія,

только-что объясненнаго нами. Разумная вѣра есть только моральная увѣренность. Какъ такая, она есть чисто практическая, и отлична отъ всякаго теоретическаго признанія чего-либо за истину. Мы вѣримъ въ извѣстныя мнѣнія, которыя имѣютъ притязаніе на нѣкоторую степень вѣроятности, но не имѣютъ никакихъ доказательствъ своей истинности. Нельзя сказать «я *знаю*, что дѣло имѣетъ именно такой видъ», потому что для научнаго убѣжденія нѣтъ достаточныхъ аргументовъ. Но есть довольно основаній для того, чтобы признать дѣло за истину, и до времени согласиться съ нимъ. Въ такомъ случаѣ говорятъ: «я *вѣрю*, что дѣло имѣетъ именно такой видъ». Такъ можно вѣрить, что и другія планеты населены, основываясь на ихъ аналогіи съ землею; или можно вѣрить, ссылаясь на извѣстныя физико-теологическія основанія, что Богъ существуетъ: можно *только вѣрить*, потому что основанія, въ томъ и другомъ случаѣ, недостаточны для знанія. Такого рода вѣра, которая есть ничто иное, какъ мнѣніе, отличается отъ собственно разумной вѣры двумя пунктами: 1) она не несомнѣнна, между тѣмъ какъ послѣдняя вполнѣ несомнѣнна; 2) она—не практическая, а «*доктринальная*».

7) Прагматическая и моральная вѣра.

Мы говоримъ здѣсь о практической вѣрѣ. Но не всякая практическая вѣра есть поэтому одному и моральная; не всякая практическая вѣра несомнѣнна. Поэтому въ сферѣ практической вѣры нужно отличать моральную. Всякое практическое дѣйствованіе направляется къ извѣстной цѣли, которая должна быть достигнута, а слѣдовательно и къ средствамъ, которыми достигается предполагаемая цѣль. Дѣйствительно ли она достигается этими средствами? Дѣйствительно ли цѣлесообразны эти средства? При всѣхъ ли обстоятельствахъ они имѣютъ желаемый успѣхъ? Если цѣль представляетъ собою дѣйствіе, а средство къ нему—механическую причину, то связь ихъ будетъ естественная связь, и потому подходитъ подъ точку зрѣнія науки. Если же мои средства не суть такія механическія причины, ведущія къ же-

*

лаемой цѣли съ необходимостью законовъ природы, то и цѣлесообразность ихъ составляетъ предметъ не научнаго познанія, а практической вѣры. И здѣсь можно различить два случая: мои средства или таковы, что они безусловно достигаютъ цѣли,—въ такомъ случаѣ ихъ цѣлесообразность несомнѣнна, я совершенно убѣжденъ въ нихъ, моя практическая вѣра совершенно несомнѣнна, хотя эта несомнѣнность есть только вѣра, а не научное познаніе; или же мои средства таковы, что они имѣютъ силу только условно, что ихъ пригодность зависитъ отъ обстоятельствъ, что ихъ цѣлесообразность окончательно опредѣляется только успѣхомъ; въ такомъ случаѣ моя практическая вѣра не несомнѣнна, потому что достовѣрность ея оправдывается только неизвѣстнымъ успѣхомъ. Слѣдовательно, здѣсь все зависитъ отъ того, проблематически-ли или аподиктически связаны мои средства съ ихъ цѣлью, достовѣренъ, или еще неизвѣстенъ успѣхъ моихъ средствъ, стремлюсь ли я къ безусловной, или къ условной цѣли?

Но для человѣческаго разума существуетъ только одна безусловная цѣль: быть достойнымъ счастія; эта цѣль—нравственность, вполнѣ увѣренная въ своемъ успѣхѣ. Эта увѣренность есть *моральная вѣра*. Практическій разумъ, какъ мы видѣли, бываетъ или прагматическимъ, или моральнымъ. Также точно наша практическая вѣра, если не бываетъ моральною,—бываетъ только прагматическою. У прагматической же вѣры нѣтъ полной увѣренности. Она вѣритъ въ успѣхъ своихъ средствъ, съ величайшей опредѣленностью разсчитываетъ на этотъ успѣхъ, но не смотря на то можетъ всегда обсчитаться; поэтому она всегда подвержена промаху, слѣдовательно, даже на высшей степени своей вѣроятности, она не несомнѣнна. Она никогда не выходитъ за предѣлъ вѣроятности. Этотъ-то предѣлъ и отдѣляетъ прагматическую вѣру отъ моральной. И такъ какъ вѣроятность никогда не можетъ возвыситься до несомнѣнности, слѣдовательно между ними существуетъ никакъ не степенная разница, то, значитъ, и прагматическая вѣра отличается отъ моральной не по степени, а по роду. Вѣроятность прагматической вѣры зависитъ отъ степени благоразумія, съ которымъ разумъ разсчитываетъ и предусматриваетъ тò, что̀ можетъ быть впереди; несомнѣнность же

моральной вѣры основывается на внутреннемъ настроеніи, которое не имѣетъ степеней, а есть или моральное или не моральное; очевидно нѣтъ никакой послѣдовательности степеней отъ нравственности къ тому, что ей противоположно. Прагматическая вѣра, напримѣръ, вѣра врача въ успѣхъ своихъ средствъ, или своей методы, никогда не бываетъ достовѣрна даже тогда, когда онъ по видимому горячится самымъ самоувѣреннымъ образомъ. Врачъ разсчитываетъ на успѣхъ, онъ можетъ даже за него *биться объ закладъ*, но эта смѣлость имѣетъ свои степени. Уже слишкомъ высокое пари заставляетъ его задуматься. «Иногда оказывается, что онъ хотя имѣетъ столько убѣжденія, чтобы оцѣнить его въ одинъ дукатъ, но не имѣетъ его на десять дукатовъ. Потому что въ первомъ случаѣ онъ еще рискуетъ, но при десяти дукатахъ ему вдругъ въ первый разъ приходитъ на мысль тò, чего онъ прежде не замѣчалъ, именно что онъ очень можетъ ошибаться.» (*)

Такимъ образомъ чистая разумная вѣра ограничена моральною областью и строго отличена отъ мнѣнія и знанія, отъ всякой доктринальной и практической вѣры. Моральная вѣра есть единственная вполнѣ несомнѣнная вѣра. Эту достовѣрность она раздѣляетъ съ научнымъ убѣжденіемъ. Но только ея достовѣрность субъективна до такой степени, что, строго говоря, она не можетъ принять для своего выраженія даже видимости объективной формулы. Она не можетъ сказать: *достовѣрно*, что Богъ существуетъ, душа безсмертна и т. д.; формула ея такова: «я *увѣренъ*», что это такъ. *Свобода*, *Богъ*, *безсмертіе*: вотъ кантовскія «*слова вѣры*», которыя въ стихотвореніи Шиллера нашли свое поэтическое выраженіе.

Эта моральная вѣра составляетъ основу и ядро вѣры религіозной. Такъ что, если задача теологіи должна состоять въ изложеніи религіозной вѣры, то по канону чистаго разума существуетъ только *моральная теологія*, т. е. не мораль, основанная на теологіи (теологическая мораль), а теологія, основанная на

(*) Тамъ же, Abschn. III S. 64 flgd. Ср. S. 614, 15.

морали. И вотъ та единственная теологія, которую допускала критика разума, какъ послѣдній остающійся исходъ. Такимъ образомъ методологія сходится здѣсь съ результатомъ элементарнаго ученія. (*)

VI. *Архитектоника чистаго разума.*

1) Философское познаніе.

Теперь разумъ уже окончательно рѣшилъ, что̀ онъ можетъ знать, долженъ дѣлать, на что̀ можетъ надѣяться. Предъ нимъ ясно обозначилась область его познанія и его вѣры, каждая въ отчетливыхъ и рѣзко опредѣленныхъ границахъ. Границы познанія опредѣлила дисциплина, а границы вѣры—канонъ. Теперь даны всѣ точки зрѣнія, нужныя для того, чтобы предначертать зданіе чистой философіи во всемъ его объемѣ и во всѣхъ его частяхъ.

Прежде всего отличимъ *философское* познаніе отъ всякихъ другихъ. Не всякое познаніе есть раціональное. Не всякое раціональное познаніе есть познаніе философское. Всякое познаніе предполагаетъ основанія, изъ которыхъ познается. Эти основанія могутъ быть чисто разумныя основанія, т. е. принципы, могутъ быть также факты, т. е. историческія данныя. Познаніе изъ принциповъ есть *раціональное*, другаго же рода познаніе—*историческое*. Историческое познаніе есть изученіе предмета; въ самомъ благопріятномъ случаѣ оно есть ни что иное, какъ правильный отпечатокъ даннаго, именно когда данный объектъ хорошо имъ понятъ и удержанъ, то есть изученъ. И относительно философской системы можетъ существовать такое историческое познаніе, которое въ наилучшемъ случаѣ относится къ своему объекту, какъ гипсовый снимокъ къ живому человѣку.

Мы говоримъ здѣсь только о раціональномъ познаніи. Принципы или разумныя основанія, на которыхъ оно опирается, суть или воззрѣнія или понятія. Слѣдовательно раціональнымъ путемъ

(*) Ср. выше кн. II. гл. X. № III, 1 и 2.

познаніе совершается или посредствомъ однихъ понятій, или же посредствомъ построенія понятій. Въ первомъ случаѣ познаніе будетъ *философское*, во второмъ *математическое*.

Мы говоримъ здѣсь только о *философскомъ* познаніи. Оно есть раціональное познаніе посредствомъ однихъ понятій. Эти чистыя разумныя понятія суть законы, которые по своей природѣ имѣютъ силу только для опредѣленной области, но сила которыхъ въ этой области безусловна. Въ этомъ отношеніи мы можемъ опредѣлить философію какъ *законодательство человѣческаго разума*. Разумъ имѣетъ двѣ области: теоретическую и практическую; первая есть познаніе, которое за исключеніемъ математики, есть ничто иное какъ опытъ; вторая есть свобода.

2) Чистая философія или метафизика. Аристотелевская и кантовская метафизика. Метафизика и критика.

Что касается до принциповъ познанія, то мы должны различать между ними такіе, которые обосновываютъ опытъ, и такіе, которые сами обосновываются въ опытѣ. Первые содержатся въ разумѣ, какъ разумѣ, и потому суть чистые принципы; вторые же суть принципы эмпирическіе. Существуютъ и эмпирическіе принципы, напримѣръ законы природы, изъ которыхъ можетъ быть выведенъ и объясненъ нѣкоторый рядъ естественныхъ явленій. Это выведеніе есть также раціональное познаніе посредствомъ понятій, слѣдовательно также философское познаніе. Итакъ, мы должны различить философію по ея принципамъ на *чистую* и *эмпирическую*.

Мы говоримъ здѣсь о *чистой* философіи, о познаніи чистыхъ принциповъ. Эта наука есть *метафизика*. И только въ этомъ смыслѣ Кантъ и говоритъ о метафизикѣ. Она обнимаетъ совершенно опредѣленную область познанія, границы которой не подлежатъ колебанію и не подвержены никакому вмѣшательству со стороны какой-нибудь другой науки. Такого надежнаго и прочно опредѣленнаго положенія метафизика никогда не имѣла до Канта. Со временъ Аристотеля она считалась наукою *первыхъ* принциповъ. У Канта она считается наукою *чистыхъ* прин-

циповъ. Нѣтъ ничего неопредѣленнѣе какъ выраженіе «первые принципы.» Въ постепенномъ слѣдованіи принциповъ гдѣ прекращается первый разрядъ? Гдѣ начинается второй? Такъ называемая наука о первыхъ принципахъ также неопредѣленна, какъ и исторія первыхъ вѣковъ. Сколько этихъ первыхъ вѣковъ? Дѣло нисколько не опредѣлится и отъ того, если положатъ здѣсь границу, потому что положенная граница будетъ произвольна. Почему только два или три вѣка должны быть первыми, а не четыре или пять? Здѣсь споръ вовсе не за слова; напротивъ въ этихъ словахъ дѣло идетъ о всецѣломъ различіи между догматической и критической философіею: ибо что́-же такое *первые* принципы? — Такіе принципы, которые въ постепенномъ ряду принциповъ или основаній составляютъ первый членъ, которые слѣдовательно относятся къ прочимъ, какъ самая высшая ступень къ другимъ ступенямъ, которые поэтому отличаются отъ прочихъ только по *степени*. Напротивъ чистые принципы—трансцендентальны, они суть условія познанія, слѣдовательно существуютъ *прежде* него, или a priori. Всѣ принципы, существующіе не a priori, суть эмпирическіе или a posteriori. Эмпирическіе принципы основываются на опытѣ. А на чемъ основывается самъ опытъ? Онъ основывается на чистыхъ принципахъ. Первые принципы какъ и всѣ прочіе, слѣдующіе за ними, лежатъ въ одномъ и томъ же направленіи познанія. Напротивъ чистые принципы требуютъ совершенно иного рода познанія, нежели принципы эмпирическіе: послѣдніе познаются посредствомъ опыта, а первые посредствомъ одного разума. Различіе ихъ есть различіе специфическое, различіе по роду, а не по степени.

Первые принципы отличны отъ послѣднихъ только по степени. Слѣдовательно и наука о первыхъ принципахъ отличается отъ науки о послѣднихъ принципахъ только по степени, она не есть *существенно иная* наука: почему же слѣдовательно называется она метафизикою? Аристотель былъ правъ, назвавъ науку о первыхъ принципахъ только *«первою философіею»* (πρώτη φιλοσοφία). Напротивъ наука о чистыхъ принципахъ существенно отлична отъ всякой опытной науки. Она имѣетъ право отличаться отъ нея и по имени. Только въ этомъ смыслѣ метафизика становится на-

укою совершенно самостоятельнаго и своеобразнаго характера. Метафизику въ этомъ смыслѣ основалъ Кантъ. Критика чистаго разума ставитъ и разрѣшаетъ вопросъ: какъ возможна метафизика? Разрѣшивъ этотъ вопросъ во всей его обширности, система чистаго разума произведетъ и метафизику въ такомъ объемѣ, въ какомъ она возможна.

Какъ относится критика къ системѣ? Она составляетъ ея обоснованіе и введеніе и если нужно постановить между ними различіе, то она можетъ считаться пропедевтикою системы. Но эта пропедевтика лежитъ однако же не въ другомъ направленіи познанія, чѣмъ система. Какъ же и могло быть иначе? Критика есть изслѣдованіе чистаго разума, слѣдовательно приведеніе въ ясность его первоначальныхъ условій, слѣдовательно познаніе принциповъ, полагаемыхъ чистымъ разумомъ. Такимъ образомъ она составляетъ фундаментъ всей метафизики. Но можетъ ли фундаментъ не принадлежать къ зданію? Критика можетъ конечно называться пропедевтикою, но по своему научному характеру она есть *метафизика*, и самъ Кантъ говоритъ прямо: *«что это имя можетъ быть дано всей чистой философіи, включая сюда и критику.»* (*) Мы особенно настаиваемъ на этомъ опредѣленіи, съ тою цѣлью, чтобы насъ не сбивало отношеніе критики къ системѣ; ибо въ одной изъ побочныхъ школъ кантовской философіи критика считается за *психологическую* основу метафизики. Но такъ какъ нѣтъ никакой иной психологіи, кромѣ эмпирической, то выходитъ что основу метафизики составляетъ опытная наука. И такимъ образомъ это пониманіе кантовской философіи ведетъ къ слѣдующей нелѣпости: будто Кантъ по роду отличалъ метафизику отъ всякой опытной науки, и въ то же время положилъ нѣкоторую опытную науку въ основаніе метафизики! (**)

3) Метафизика природы и нравовъ.

Чистые принципы, какъ мы видѣли, составляютъ условія воз-

(*) Тамъ же, III. Hptst. S. 619 flgd. Ср. S. 626.
(**) Ср. выше Кн. II. Гл. I. № V. стр. 253—57.

можнаго опыта и законы нравственнаго дѣйствованія. Если совокупность всѣхъ опытныхъ объектовъ мы назовемъ *природою*, а совокупность нравственнаго дѣйствованія—*нравами*, то система чистаго разума должна будетъ выполнить свою систему, какъ «*метафизику природы*», и какъ «*метафизику нравовъ*». Въ первой дѣло идетъ о законодательствѣ для царства природы, во второй о законодательствѣ для царства свободы. Вотъ два царства, которыя заключаетъ въ себѣ человѣческій разумъ: поэтому метафизика его есть натурфилософія и моральная философія.

V. *Исторія чистаго разума.*

КРИТИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРѢНІЯ ВЪ ОТЛИЧІЕ ОТЪ ДОГМАТИЧЕСКО И СКЕПТИЧЕСКОЙ.

Критическая философія вполнѣ опредѣлила свой характеръ и тѣмъ самымъ установила свою историческую особенность въ сравненіи со всѣми прежними системами. Она не совпадаетъ ни съ однимъ изъ тѣхъ направленій, какія философія имѣла до нея. Эти направленія были противоположны между собою въ трехъ точкахъ, опредѣляющихъ характеръ каждой философіи: во взглядѣ на объектъ познанія, на его происхожденіе и на его методъ.

Объектомъ познанія одни признавали чувственное явленіе, другіе сущность вещей,—одни чувственную, другіе мыслимую вещь. Въ этомъ состояло различіе *сенсуалистовъ* и *интеллектуальныхъ философовъ*. За главу первыхъ Кантъ принимаетъ Эпикура, за главу вторыхъ Платона.

Происхожденія познанія искали или въ чувственномъ воспріятіи, или въ одномъ умѣ. Въ этомъ состояло различіе *эмпиризма* и *ноологизма*.» За эмпиризмъ стояли Аристотель и Локкъ, за ноологизмъ Платонъ и Лейбницъ. Кантъ не долженъ бы былъ указывать здѣсь на Аристотеля, но онъ не зналъ его лучше, и сопоставленіе греческаго метафизика съ Локкомъ было въ тогдашнюю эпоху еще въ ходу. Между тѣмъ Локкъ въ глазахъ Канта не составляетъ еще полнѣйшаго выраженія эмпиризма. И въ самомъ дѣлѣ Локково доказательство бытія Божія слишкомъ мало идетъ къ его сенсуалистической теоріи познанія. Такимъ образомъ

во главѣ эмпирическаго направленія Кантъ ставитъ опять Эпикура, который вообще какъ философскій умъ цѣнится имъ слишкомъ высоко и относительно котораго уже съ раннихъ лѣтъ, именно со времени своего школьнаго знакомства съ Лукреціемъ, онъ имѣлъ предубѣжденіе, что Эпикуръ былъ совершеннѣйшимъ мыслителемъ въ духѣ эмпиризма.

Наконецъ, что касается до *метода* познанія, то издавна существовали философы, которые принимали за принципъ не имѣть никакого метода, а признавать такъ называемый здравый человѣческій смыслъ за единственное руководство къ познанію. Этотъ методъ можно назвать *натуралистическимъ*, а этихъ людей натуралистами чистаго разума. Они находятъ непонятнымъ, что для разрѣшенія философскихъ вопросовъ дѣлаются столь многія и трудныя изслѣдованія. Точно также они должны бы находить непонятнымъ и нецѣлесообразнымъ и то, что дѣлается столь много математическихъ вычисленій для опредѣленія напримѣръ величины луны. Къ чему эти окольные пути, когда можно судить о дѣлѣ по естественному глазомѣру?

Наукѣ нѣтъ никакого дѣла до этого направленія, составляющаго крайнюю противоположность всякой наукѣ. Дѣло идетъ только о научномъ или *сціентифическомъ* методѣ познанія. Такой методъ можетъ избрать для себя три различные пути, о которыхъ мы обстоятельно трактовали: догматическій, скептическій и критическій. До сихъ поръ онъ былъ или догматическимъ или скептическимъ: догматическимъ въ Вольфѣ, скептическимъ въ Давидѣ Юмѣ. Но при правильномъ самоиспытаніи онъ не можетъ остановиться ни на первомъ, ни на второмъ пути. Слѣдовательно, какъ единственный путь, остается метедъ критическій. И Кантъ заключаетъ критику чистаго разума такимъ образомъ: «Предъ нами открытъ только одинъ *критическій* путь. Если читатель имѣлъ охоту и терпѣніе пройти этотъ путь въ моемъ обществѣ, то онъ можетъ теперь судить, не правда-ли, что,—если только будетъ ему угодно съ своей стороны постараться сдѣлать эту тропинку большою дорогою,—еще до истеченія нынѣшняго столѣтія будетъ достигнуто то, чего не могли сдѣлать многія столѣтія: именно человѣческій разумъ будетъ приведенъ къ полно-

му удовлетворенію въ томъ, что составляло предметъ его всегдашней, но до сихъ поръ тщетной любознательности.»

Въ этомъ сочиненіи мы отправились отъ догматической и скептической философіи, изъ которыхъ послѣдняя составляетъ переходную точку къ критической. Мы показали, какъ Кантъ въ ходѣ своего развитія проходитъ именно этимъ путемъ. Была одна точка, въ которой онъ сходится съ Юмомъ, отъ котораго онъ потомъ постепенно отдалился. Теперь въ заключительной точкѣ своей критики и имѣя передъ глазами ея законченность, Кантъ видитъ себя въ наибольшемъ разстояніи отъ Вольфа и Юма, на одинаковой высотѣ какъ надъ догматическимъ, такъ и надъ скептическимъ направленіемъ. Наше сужденіе о критической философіи и историческомъ ея положеніи, которое мы высказали въ началѣ, нашло здѣсь подтвержденіе въ сужденіи критическаго философа о себѣ самомъ. И такимъ образомъ здѣсь всего естественнѣе заканчивается первый томъ этого сочиненія: онъ обнимаетъ собою все развитіе Канта отъ его исходныхъ догматическихъ и скептическихъ точекъ до наибольшей высоты *Критики*.

КОНЕЦЪ ТРЕТЬЯГО ТОМА.



ВЪ КНИЖНОЙ ТОРГОВЛѢ Н. ТИБЛЕНА.

Продаются между прочимъ:

Русская лира, христоматія . .	— 20 к.
Бокль: Истор. цивилиз. въ Англіи, т. 1 (двѣ части).	2 р. 50 «
Бекетовъ: Бесѣды о землѣ и тваряхъ, на ней живущихъ, кн. I., (чтеніе для школъ) .	— 25 «
Его же: Курсъ ботаники, 3 вып. по.	— 65 «
Бентамъ: О судоустройствѣ.	1 р. « «
Вызинскій: Лордъ Маколей (*біографія*) . . .	— 60 «
Геттнеръ: Ист. всеобщ. литерат. XVIII в., т. 1.	2 р. « «
Гизо: Ист. Цив. въ Европѣ, 2-е изданіе . . .	1 р. « «
Грибоѣдовъ: Горе отъ ума, (*2-е маленьк. изд.*)	— 10 «
То же: *роскошное, иллюстрованное изд.*	8 р. « «
Добролюбовъ: Сочиненія, 4 тома	5 р. « «
Зибель: Истор. франц. революціи (1789 г.) . .	1 р. 75 «
Кольбъ: Руковод. къ сравнит. статистикѣ, 2 т. .	3 р. 50 «
Костомаровъ: Очеркъ: торг. москов. государства.	1 р. 50 «
Его же: Кремуцій Кордъ	— 75 «
Курсель-Сенелль: Трактатъ о политической экономіи, 2 тома. . . . . по	2 р. « «
Любихъ: Химія, въ примѣн. къ сельск. хоз. и физіолог. растеній, пер. Ильенкова	3 р. 75 «
Маколей: Полное собраніе сочиненій, т. 1 . .	2 р. « «
То же: т. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 и 9 по	1 р. 50 «
Марко Вовчокъ: Повiстки, съ малороссійско-польско-русскимъ словаремъ	— 50 «
Мейеръ: Рус. Гражд. Право, 3-е изд	2 р. 50 «
Милль: Основанія полит. эконом., т. 1.	2 р. « «
Миттермайеръ: О судебной защитѣ	1 р. 20 «
Молинари: Курсъ политической экономіи . .	1 р. 75 «
Юл. Шмидтъ: Исторія франц. литерат., 2 т.	4 р. « «
Куно Фишеръ: Исторія нов. философ., 3 тома, по.	2 р. 50 «

Печатаются:

Бокль: Исторія цивилизаціи въ Англіи, т. 2.
Гёксли: Положеніе человѣка въ ряду органическихъ существъ.
Куно Фишеръ: Исторія новой философіи, т. IV.
Маколей: Полное собраніе сочиненій, т. 10, 11 и слѣд.

Книжная торговля Н. Тиблена помѣщается на В. О., по 8 л. № 25 и снабжена всѣми русскими книгами, сколько-нибудь заслуживающими вниманія. **Иногородные сношенія** составляютъ главную отрасль дѣла.

———